دكتور

فيصل بدير عون

كلية الاداب - جامعة عين شمس

علم الكلام ومدارسه

دار الثقافة للنشر والتوزيع

د: ٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة: ت ٩٠٤٦٩٦

علم الكلام ومدارسه

تأليف

الدكتور فيصل بدير عون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ☎ / ٥٩٠٤٦٩٦

الى أستاذى الكبيرين الفاضلين ••••

الدكتور : محمد عبد الهادى أبو ريده

الدكتور : عبـــد الرحمن بـــدوى

اهــدى على استحياء هــذا العمــل المتواضــع

اعترافــا بــكبير فضــل أدين بـــه اليهمــا

وتعبيرا عــن حب واحترام وتقــدير أكنــه لهمــا

فيصل عــون

بســم الله الرحمن الرحيم

تقــديم الطبعة الثانيــة

يســعدنى أن أقدم اليــوم الطبعة الثانــية من كتاب « علم الكلام ومدارسه » ، وذلك بعــد أن نفذت الطبعة الأولى فى أقل من عام . وكان لذلك أثر طيب على نفسى ، خاصة وأن الطلب عليــه فى الخارج لم يكن أقل منه فى الداخل . ولم أشأ أن أضيف الى هــذه الطبعة شــيئا يذكر نظراً لهموم الحيــاة ومشاكلها من جهة وكثرة الأعبــاء الدراســية من جهة أخرى . هــذا بالاضافة الى أننى وجدت أنه من الأفضل أن أكرس جهدى الأكبر فى اخراج بعض الاعمال الاخرى ، والتى أود أن يكون لهــا نفس الأثر الطيب الذى أحدثه كتابى هــذا . ذلك أنى أقوم الآن بطبع كتاب عن التصوف الاســلامى ، وآخر عن تاريخ الفلسفة الاســلامية فى المشرق الاســلامى وثالث عن الفلسفة الخلقية عنــد المسلمين .

والله أســأل أن يهدينا الى طريق الحــق والصواب ... طريق العلم ... طريق النور .

فيصل عــــون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

تصدير عام

يعد علم الكلام فى رأينا من أهم الدراسات التى تعبر الى حد كبير عن أصالة المفكرين الاسلاميين • ذلك أن علم الكلام مدين بوجوده كله الى الاسلام • فلو لم يوجد الدين الاسلامى ما وجد علم الكلام • ولهذا فان المشاكل التى اهتم بها وعرضها المشتغلون به كانت — فى أساسها — مشاكل اسلامية خالصة • بل أن تسميته بهذا الاسم (أو حتى الألقاب الأخرى التى أطلقت عليه كما سنرى) ترد فى حقيقة الأمر الى النص الدينى ذاته • ولهذا فاننا نرى أن هذا العلم اسلامى النشأة والمنبت • ولقد كان شغل رجاله الشاغل فهم النص الدينى وتعقله والدفاع عنه •

نعم ، فلقد لعب علم الكلام دورا كبيرا فى فجر الاسلام ، حيث أنه دافع عن الدين الجديد آنذاك ضد التيارات والثقافات الأجنبية ، التى كانت موجودة فى البيئة العربية (قبل وأثناء وبعد نزول القرآن) • ومع أن هذه الثقافات الأجنبية المتعددة مختلفة فيما بينها ، الا أنها كلها قد صبت هجومها ، سواء كان هذا الهجوم مباشرا وغير مباشر ، أقول صبت هجومها ووحدته تجاه الدين الاسلامى الجديد • ذلك أن الموضوعات التى تبحثها هذه الثقافات والديانات اما أن تكون متعلقة بالله أو الانسان أو العالم • ولما كان الدين الجديد يتحدث عن هذه الموضوعات بعينها ويوضح فيها رأيه ويقدم الحلول لبعضها ، ويثير التساؤل حول البعض الآخر ، ولما كانت هذه الحلول تختلف الى حد كبير عن تلك التى قدمتها الثقافات والديانات الأخرى ، ولما كانت التصورات الخاصة بالله والانسان والعالم تختلف فى الاسلام ،

الى حـد كبير أيضـا ، عن تلك التصورات التى توجـد فى الثقافات الأخـرى ، فان ذلك كله أدى الى أن يصطدم الدين الجديد بالديانات الأخرى التى كانت سابقة عليـه وهى تلك الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية) أو غير المنزلة وأقصد بها الزرادشتية والمانوية وغيرهما . كذلك فان هذا الدين الجديد وجد نفسه وجها لوجه أمام الفلسفة اليونانية تلك الفلسفة التى آمنت بقدم العالم وبانكار الخلق من العدم ... الخ

لقد كان على الدين الجديد أن يدافع عن نفسه ، أو بتعبير أدق عن حياته ووجوده ، أمام هـذه التيارات . وما كان يمكن أن يقوم بهذه المهمة ، مهمة الدفاع ، خير قيام الا نفر من المؤمنين بهـذا الدين ايمانا لا يخالطه شـك ولا يزعزه حب مال وولد وجاه . ذلك أن قوة الايمان من شأنها أن تفجر طاقات النفس البشرية فتصقلها وتحثها على التحصيل والمعرفة لكى تحصن نفسها أمام الأصـدقاء والأعداء على حـد سواء . ومن هنا هب هـذا الفريق المؤمن بالنص الدينى فبدأ باستيعابه (استيعاب الدين الجديد) استيعابا قائما على القلب والعقل معا . وخير دفاع (وفهم أيضا) ذلك الذى تؤيد فيه جوارح المرء عقله . فبدأ « يعقل » هـذا الفريق ما آمن به من قبل . وانتهى ، من جملة ما انتهى ، الى أنه ليس ثمة تعارض بين منطق العقل وبين منطق الوحى أو النص الدينى ، واذا كان ثم تعارض فانه تعارض صورى فحسب . ثم وجه هـذا الفريق نظره الى الثقافات الأخرى التى وقفت لهـذا الدين بالمرصاد ، وبدأ ينهل من هذه الثقافات مبينا أوجه الشبه والخلاف بينها وبين الدين الاسـلامى . ليس هـذا فحسب ، بل بدأ يكشف النقاب عن بعض التناقضات والحجج الواهية التى يلجأ اليها بعض المفكرين والفلاسفة فى معاندة الدين الاسلامى والتقليل من شـأنه . وبعـد بحث وتمحيص ونقد للآراء انتهى علماء الكلام الى أن الاختلاف بين الدين الاسلامى وبين غيره من ثقافات وديانات ليس اختلافا مطلقا ، كما أن الاتفاق بينه وبينها ليس اتفاقا مطلقا .

والمتكلمون جميعا متفقين على ضرورة مواجهة الثقافات الأجنبية

والتصدى لهـا وضرورة بيان تهافتها على صخرتى العقل والنص الدينى الجديد • ومع أن هذا الهدف قد وحد المتكلمين صوبه ، الا أننا ، من جهة أخرى ، نجد أن الاختلافات بدأت تستعر بين المتكلمين ، الأمر الذى أدى الى فرقتهم وتشيع بعضهم لهذا وتشيع البعض الآخر لذاك • واختلاف المتكلمين ، فيما بينهم ، يمكن أن يكون راجعا ـــ كما سنرى ـــ الى اختلاف فى فهم النص الدينى • وقد يكون راجعا الى مصلحة شخصية أو تعصب عرقى أعمى • وقد يكون راجعا لاعتناق بعض الآراء الأجنبية ومحاولة التوفيق بينها وبين ما يقابلها فى الدين الجديد • وقد يكون هذا الاختلاف لغير هذا وذاك • المهم أن المتكلمين ، بعد وفاة الرسول عليــه الســلام بدأوا فى فهم النص الدينى واستيعابه والدفاع عنه • وكان لابدّ لهم أن ينقسموا فيما بينهم ، شأنهم شأن كل الملل والنحل الأخرى •

ومن الواضح أن المتكلمين قد شغلوا أنفسهم ـــ أكثر ما شغلوا ـــ بأهم قضية عندهم وهى قضية التوحيد • فهــذه القضية تعد العمود الفقرى لعلم الكلام ، وكل القضايا الأخرى ، التى ناقشها المتكلمون ، لابد أن تكون لها صلة بهذه المسألة : مسألة التوحيد ، ســواء بعدت الصــلة أو قربت •

المهم أن المتكلمين ، وانطلاقا من قضية التوحيد وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام بعض المسائل الأخرى ، التى كان بحثها أمرا ضروريا • ولذا اختلطت الموضوعات التى بحثها المتكلمون وتشابكت مع تلك التى بحثها الفلاسفة بوجه خاص • وهنا نشير الى أن بحث المتكلمين لعين الموضوعات التى بحثها ويبحثها الفلاسفة ، ليس من شــأنه أن يجعل المتكلمين فلاسفة وهــذا أمر ســوف يتضح فى الفصــل الثانى من هــذا الكتاب •

ولمــا كانت الفرق الاسلامية متعددة ومتنوعة ، بحيث يصعب على المرء أن يجمعها فى مؤلف واحد ، فقد اخترت أهم هذه الفرق وأكثرها أصالة وأوسعها انتشارا • ومع أن النشــأة التاريخية وتتبع التطور

الروحى والفكرى لكل فرقة أمر هام ، الا أننى حرصت فى المقام الأول ، الى جانب ذلك ، على بيان الآراء والأفكار والاعتقادات الخاصة بكل فرقة . لأن الناحية التاريخية.رغم انها هامة الا اننا نرى أن ما لا يقل عنها أهمية بالنسبة لطالب الفلسفة بيان الآراء والأفكار لهذه الفرقة أو تلك .

وقد يقال أن بيان الناحية التاريخية يعد أمرا جوهريا بالنسبة لتوضيح الاتجاهات الدينية والفلسفية للفرقة الاسلامية . لأن هذه الفرق ، شأنها شأن غيرها ، قد تأثرت بالثقافات الأجنبية التى كانت منتشرة فى البيئة العربية قبل نزول القرآن وأثناء نزوله . ونحن لن نستطيع أن نكشف عن حقيقة هذا التأثر والتأثير الا من خلال معرفة الخلفية التاريخية .... هذا رأى نوافق عليه كلية . لكننا من جهة أخرى لن نستطيع أن نعرض فى كتاب موجز كهذا كل ما يتصل بعلم الكلام عرضا شاملا يتضمن هذه النواحى التاريخية . ولهذا فقد تعرضنا لمثل هذه النواحى التاريخية بشىء من الايجاز ، اللهم الا اذا اقتضت الضرورة مناقشة بعض المسائل التاريخية والتى يصعب — بغير الوقوف عليها — فهم هذه الفكرة أو تلك ، أو فهم السبب الذى من أجله تعرضت هذه الجماعة لمثل هذه الأفكار التى يبدو انها بعيدة عن الدين . خاصة وأن نقطة انطلاق المتكلمين كانت ، كما سنرى ، النص الدينى .

ولقد أطلقت على هذا الكتاب اسم « علم الكلام ومدارسه » . وقد تثير هذه التسمية بعض المشاكل ، من حيث ان كلمة « مدارس » قد يساء فهمها . كأن يقول نفر من الدارسين ان كل مدرسة لها أصولها وقواعدها الخاصة ... الخ وهذا أمر بعيد كل البعد عن ما نقصده هنا من هذه التسمية . فما نقصده بكلمة « مدرسة » هنا هو «فرقة»حيث نستطيع القول « علم الكلام وفرقه » فكلمة مدرسة هنا لا تعنى الا أن جماعة من علماء الكلام قد أجمعوا ، فيما بينهم ، على فهم الأصول (أو جلها) بطريقة تختلف عن تلك التى فهم بها البعض الآخر هذه

الأصول بعينها • وهذا معناه أن علماء الكلام جميعا ، وبلا استثناء ، متفقون على « الأصول الاسلامية » كالتوحيد والعدل ، والقضاء والقدر ••• لكنهم مختلفون فى طريقة فهم هذه الأصول بعينها • ولهذا فان كلمة مدرسة لا تشير ، ولا ينبغى لها أن تشير أو أن يفهم منها ، أى شك فى أصل من الأصول الاسلامية • انها تعنى فهما خاصا لهذا الأصل أو ذاك • ونحن هنا باستخدامنا هذا اللفظ انما نتابع قدماء المؤرخين المسلمين ، أولئك الذين لم يميزوا بين الفرقة وبين المدرسة • ومهما يكن من أمر فاننا بعد أن أشرنا الى ما نقصده بكلمة مدرسة والتى تعنى فرقة ، نقول لا مشاحة فى الأسماء مادام المعنى واضحا •

ولقد كان تناولنا لكل مدرسة من مدارس علم الكلام مختلفا من مدرسة لأخرى • وذلك راجع الى اهتمام كل مدرسة على حدة والى طبيعة الموضوعات التى عرضت لها كل مدرسة والمنهج الذى آمنت به واتبعته لمعالجة هذه الموضوعات • فالمعتزلة ومعها الاشاعرة ، قد اهتمتا اهتماما رئيسيا بمشكلة الذات الالهية وعلاقتها بالصفات • وترتب على هذا الاهتمام بعض المسائل الأخرى التى لها صلة بهذه القضية الأم • ومع أن موضوع اهتمامها واحد الا أننا سنجد أن المعتزلة مالت الى العقل على حساب النص الدينى أحيانا • بينما مال الاشاعرة الى النص الدينى مضحين بالعقل أحيانا وهكذا • كذلك نجد أن الشيعة قد اهتمت اهتماما رئيسيا بمشكلة الحكم أو الامامة • وقد سارت على نهجها الخوارج ، تلك الفئة التى وقفت بالمرصاد للشيعة وغيرها من فرق اسلامية بالسيف حينا وبالعقل حينا آخر • معنى هذا كله وكما أشرنا ، أن عرضنا للمدارس الكلامية لا بد وان يكون مرتبطا — لكى يكون عرضا موضوعيا أمينا — باهتمامات كل مدرسة على حدة ••

على اننا اذا كنا قد أغفلنا بعض المدارس الكلامية فذلك راجع بلا شك لتقصير من ناحيتنا من جهة ولمزيد من دراسة هذا البعض من جهة أخرى • وقد يكون راجعا الى أن بعض هذه المدارس لم يترك لنا آثارا مخطوطة نتتبع من خلالها آراءها ، وقد يكون راجعا ، من جهة

رابعة ، الى أن آراء بعض المدارس التى لم نعالجها هنا ليس جديدا أو طريفا بحيث يمكن أن تكون فى آرائها تابعة لمدرسة أخرى لها هنا • وقد يكون عدم ذكر بعض الفرق الاسلامية فى هذا المؤلف راجعا من جهة أخيرة الى ان حجم هذه المدرسة فى « علم الكلام » محدود للغاية ! المهم أننا حاولنا — بقدر الجهد والوقت — أن نعرض لأهم مدارس علم الكلام عرضا موضوعيا بحيث يستطيع المهتم بعلم الكلام عامة وببعض مدارسه بوجــه خاص أن يكون صورة شاملة عن هــذه المدرسة أو تلك وعن الســمات العــامة التى ميزت هــذه المدرسة عن غيرها مع بيــان أوجــه الشبه والخلاف التى بين هذه المدرسة وبين غيرها من مدارس •

على انه من الضرورة بمكان أن يضع القارىء والدارس لعلم الكلام نصب عينيه دائمــا ، أنه اذا كانت بعض المشاكل التى ناقشها المتكلمون باهتمام بالغ ليس لها كبير شأن فى نظره اليوم ، فان عليه أن يعلم أن الدين الجديد ، آنذاك ، لم يكن قد أرسى قواعده بعد • ولم تكن أحكامه العلمية قد رسخت ، وأن أية واقعة أو حادثة لها صلة ما بالدين كانت تحظى باهتمام كل الفئات من فقهاء وفلاسفة ومتكلمين ومحدثين وغيرهم ، فالعقيدة الجديدة لم تكن قد تحددت بعد تحديدا قاطعا ، سواء فيما يتعلق بمن هو المؤمن وما هى علاقة العمل بالايمــان ، وفيما يتعلق بالصورة الاسلامية المثلى للنظــام الذى ينبغى أن يكون عليه الحكم • كل هذا وغيره جعل الصراع جادا ومريرا •

ومن الواضح أن المسلمين فى هذه الفترة بوجه خاص لم يتهاونوا قط فى حق من حقوق دينهم ، ولم يسمحوا لأحد أن يمسه بسوء • فلقــد كانوا غيورين على عقيدتهم الى حد عنيف (كالخوارج مثلا) • ومن هنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا دائما ، ونحن ندرس علم الكلام ، هــذه العاطفة الجياشة نحو الدين والتى يقف من خلفها ايمان راسخ ورجال أشداء ضحوا بكل غال وثمين فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا أنفسهم له •

ولقد كان تناولى لمدارس علم الكلام قائما فى المقــام الأول على

مؤلفات كل مدرسة • وهذا فى رأيى أمر بالغ الأهمية • لأن الرجوع الى المصادر الأم خير وسيلة للتعبير الحقيقى عن آراء هذا المتكلم أو ذاك فمن خلال الاعتماد على المصادر الرئيسية يستطيع المؤلف أن يطمئن تماما الى صحة أحكامه وأمانتها • ففى معالجتى للمعتزلة اعتمدت فى المقام الأول على المصادر الاعتزالية التى كتبها مؤسسوا المعتزلة • وفى معالجتى للاشاعرة اعتمدت اعتمادا رئيسيا على مؤلفات الاشاعرة وقس على ذلك المدارس الأخـرى •

وهذا ليس معناه ابدا أنى لم أفد من الدراسات التى كتبت فى هذا الصدد • بل على العكس تماما ، فانى مدين بالكثير مما فى هذا المؤلف لبعض الدراسات التى لها شأن كبير ، سواء كانت مدونة باللغة العربية وغير اللغة العربية • فليس من الصفات الحميدة أن ينكر المرء فضـل الآخرين عليه ، كما يحلو لبعض الدارسين أن يفعل • ان الرجوع الى الدراسات الجادة والعميقة كتلك التى قام بها بعض المستشرقين أمثال « فلهوزن » و « لوى ماسـينيون » و « رتـر » و « كـوربان » و « بول كراوس » و « دى بور » و « آدم متز » •• وغيرهم من كبار المسشرقين ، وكذلك الرجوع الى ما قام به أساتذتنا الكبار ابتداء من شيخنا الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والدكتور ابراهيـم مدكور والدكتور محمد عبد الهـادى أبو ريده والدكتور عبد الرحمن بدوى والدكتور على سامى النشار والدكتور أبو العـلا عفيفى ••• وغيرهم وغيرهم مما لا يتسـع المجال لذكر أسـمائهم أقول أن الرجوع الى مؤلفات هؤلاء وهؤلاء قد أفادنى الى حد كبير جـدا وما كان يمكن للمرء أن يشق طريقه فى دراساته لولا فضل هؤلاء الباحثين الكبار •

هناك أمر آخر أجدنى مضطرا الى الاشارة اليه وهو «ثبت المراجع» الذى ينصح المؤلف بالاشارة اليه لمن يريد التحقق مما كتب أو يريد أن يتوسع فى دراسة بعض الموضوعات التى ناقشها الكتاب وعرض لهـا • فلقد أشرت أولا الى أننى رجعت الى معظم النصـوص التى كتبهـا المتكلمون كما رجعت أيضا الى معظم الدراسات التى كتبت عن الموضوعات

التى تعرضت لها ، وهذا أمر سوف يتضح (ويفرض نفسه) من خلال قراءة هذا الكتاب ، لا من خلال قائمة المراجع المدونة فى نهايته • لانى ، فى الحقيقة ، لم أسع الى حصر شامل لكل مصدر (أيا كان) فى نهاية هذا الكتاب فسوف يجد القارىء اشارات عديدة لبعض المراجع اثناء قراءته دون أن يكون لها ذكر فى ثبت المراجع • لأنى أرى انه ينبغى أن توضح فى نهاية كل كتاب المصادر الرئيسية والدراسات الجادة التى أفاد منهـا المؤلف بالفعل والتى اعتمد عليها فى تكوين آرائه وأحكامه • أما أن يسـعى بعض الدارسين الى كتابة « قائمة » لا حصر لها ! ! من الكتب ، سواء رجع لها أو لم يرجع ، وسواء كان لها صلة بالموضوع أو ليس لها صلة ، وسواء رآها أو سمع عنها •• فأمر غير مستحب • وهو ان دل على شىء فانه يدل عندى على احساس المؤلف بأنه مقصر فى الرجوع الى بعض الكتب التى كان ينبغى الرجوع اليها • ومن هنا يتوهم المؤلف انه بوضعه هذه المراجع انما يكون قد ملأ هذا الاحساس المتعلق بضحالة المراجع التى رجع اليها بالفعل • ان وضع « أكلاشيه » بالمراجع مـع تباين الموضوعات أمر يدعو للدهشة ويثير العجب • اذ يستطيع أى طالب فى أى فرع من فروع العلم أن يأتى ، وبسهولة مطلقة ، بطابور طويل من المراجع دون أن يكون هذا الطالب قد قرأ عن هذه المراجع شيئا •

اما عن تبويب هذا الكتاب فقد قسمته الى عشرة فصول :

الفصل الأول كان مقدمة لابد منها للحديث عن الأحوال الثقافية التى كانت منتشرة فى البيئة العربية قبل الاسلام • وهذا الفصل قـد مهدت به للفصل الثانى الذى خصصته للحديث عن العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام حيث أوضحت أنها تنقسم الى : عوامل داخلية وأخرى خارجية • وقد تضمن هذا الفصل أيضا الحديث عن طبيعة علم الكلام والألقاب التى أطلقت عليـه والدور الذى قام به • ثم ختمته بالحديث عن الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم والصوفى •

أما الفصل الثالث فتناولت فيه « الشيعة » : نشأتها وألقابها • ودرست بشىء من التفصيل أهم فرقة من فرقها وهى الاسماعيلية •

أما الفصل الرابع فكان عن « الخوارج » وقد ذكرت فيه أيضا نشأتهم والاصول التى آمنوا بها والتى ميزتهم عن غيرهم من الفرق • ثم تحدثت بشىء من الايجاز عن أهم فرقهم •

ولقد كان الفصل الخامس من نصيب « المرجئة » هذه الفئة التى طلبت النجاة فى الدنيا وفى الآخرة بثمن بخس ، لأنها سعت الى الحصول على ذلك دون تضحية تذكر • فلقد كان موقفها دائما وسطا بين هذا وذاك • وانى لمن لهم شأن فى التاريخ أن يكونوا وسطا ! ! ان الراسخين فى العلم والراسخين فى الحرب ••• لا ينبغى لهم أن يكونوا وسطا •

أما عن الفصل السادس فكان عن مدرسة الكرامية • تلك المدرسة التى جاءت فى فجر الاسلام بآراء فلسفية خصبة تدل على خصابة الدين الاسلامى من جهة ، وعلى حرية العقيدة من جهة أخرى ، وتدل من جهة ثالثة على معرفة المسلمين لبعض الثقافات المحيطة بهم • ولقد ركزت فى هذا الفصل على كل من هشام بن الحكم وابن كرام ، حيث ذهبا الى القول بتجسيد الله وما ترتب على ذلك من القول بوحدة الوجود وبالخلق المستمر •

أما عن الفصل السابع والثامن والتاسع فكان للحديث عن جماعتى المعتزلة والاشاعرة • فقد خصصت لكل منهما فصلا ثم تناولت فى الثالث بشىء من التفصيل مشكلة الصفات الالهية عندهما • ولقد كان نصيب المعتزلة والاشاعرة من هذا الكتاب أكبر من غيرهما من مدارس كلامية ولعل ذلك راجع الى أنهما كتبا عن مشاكل علم الكلام أكثر مما كتب الآخرون وقد يرجع الى أن مؤلفاتهم أصبحت موجودة أمام الدارسين على عكس بعض الفرق الأخرى والتى لا نجد لها مؤلفا واحدا • وقد يرجع كذلك الى أن هاتين المدرستين كانتا أوسع انتشارا على عكس غيرهما من جماعات (وخاصة ابتداء من أواخر القرن الأول الهجرى فصاعدا الى العصر العباسى •• وهى فترة ازدهار علم الكلام) ، خاصة وانه

كانت لكل من المعتزلة والاشاعرة ، الواحـدة بعد الأخـرى ، صلات وثيقة بالسلطة السياسية الحاكمة ٠

أما الفصل العاشر والأخير فقد تحدثت فيه عن جمـاعة اخوان الصفاء ، تلك الجماعة التى حار الناس فى أمر هوية المؤسسين لهـا ٠ وكان من رأيى هو عرض هذا الفكر الاسلامى الفلسفى الدينى ومعرفته والوقوف عليه سواء كان لهذا الفريق أو ذاك ٠ المهم عندنا هو أن هذه الرسائل اسلامية خالصة وهى تمثل تيارا اسلاميا فى فترة زمنية معينة ٠ ولهذا ينبغى معالجتها ودراستها ٠ وعلى ذلك كان حديثى عن اخوان الصفاء منصبا فى المقام الاول على آرائها المتصلة بـ الله وصفاته والعلاقة بين الفعل الالهى والفعل الانسانى ثم تصورها للعالم ٠

أما بعد : فان هذا الكتاب اذا لفت الأنظار الى بعض الآراء التى أفادها المسلمون من هذا المذهب أو ذاك ، واذا أثار بعض التساؤلات الجادة والأصيلة ، واذا ألقى ضوءا على بعض الآراء الاسلامية الحية والعميقة واذا وجه الأنظار الى بعض المشـاكل التى مازلنا نحياها ونعايشها ، واذا كان قد قدم بعض الاجابات التى تثار من حين لآخر فى ذهن نفر من الدارسين أقول اذا قام هذا الكتاب بشىء من هـذا القبيل فانه يكون قد حقق ما أهدف اليه ٠ والحمد لله أولا وأخيرا ٠٠

حدائق شبرا / سنة ١٩٧٦ — فيصل عون

الفصـــل الأول

الأحوال الثقافيه قبل الاســــلام

الأحـوال الثقافيـة قبل الاسـلام

تمهيـــد :

لا يستطيع أى دارس أو مهتم بعلم الكلام أن يفهم فهما حقيقيا الصراع العنيف الذى دار بين علماء الكلام بعضهم وبعض من جهـة ، وبينهم وبين غيرهم من مفكرين من جهة أخرى الا على ضـوء الثقافات الأجنبية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية ، وفى البلاد التى فتحها المسلمون فيما بعـد •

فلا شك أن كثيرا من الخلافات التى شبت بين المتكلمين لم تكن كلها اسلامية النشأة والمنبت • ذلك أن الثقافات الأجنبية (الفلسفة ، والدين المنزل والديانات الطبيعية) كلها ــ فضلا عن أنها ساعدت على قيام علم الكلام ، كما سنرى ، فانها أيضا وبلا شك ــ قد ساعدت على الفرقة بين علمـاء الكلام • ان مثل هـذه التيارات الثقافية المتباينة ، لم تكن كلها موضع انكار أو استنكار من مختلف علمـاء الكلام • لأن هـذه التيارات الثقافية قد أصابت قدرا من الحقيقة (من وجهة نظر بعض المتكلمين على الأقل) ؛ وهى فى هـذا القدر وافقت الدين الاسلامى ووافقها • ولهـذا فان موقف علمـاء الكلام من مثل هـذه التيارات الثقافية لم يكن التأكيد المطلق ، كما لم يكن أيضا الرفض المطلق ••

لقد اختلفت مشارب علمـاء الكلام الثقافية : فهذا المتكلم كان حظه من الثقـافة اليونانية أكبر من غيره ، وذاك كان نصيبه من الثقـافة اليهودية أكبر •• وهكذا • معنى هذا أن الخلفية الثقافية للمتكلمين كانت متنوعة ومتباينة • بعضهم وقف على الفلسفة اليونانية ، والبعض الآخر وقف على الديانات المنزلة وثالث وقف على بعض الديانات الطبيعية ••• الخ •• ولقد كان لهذا التباين الثقافى ، ان صح التعبير ، دوره فى موقف

المتكلمين من هـذه الثقافات • فهناك من المتكلمين من آمن بأهميـة بعضها مبديا اعجابه بهذا المنهج أو ذاك ، ومن ثم سعى هـذا النفر من المتكلمين الى التوفيق بين مثل هـذه التيارات الثقافية وبين الدين الاسـلامى • وهناك البعض الآخـر من المتكلمين ، أولئك الذين رفضوا كليـة الحلول التى قدمتها هـذه الثقافات للمسائل التى عرض لهـا القرآن ، ومن ثم فضل هـذا الفريق أن يكون بحثـه (ومن ثم حله) للمشاكل بحثا اسلاميا خالصا •

ماذا يعنى هـذا ؟ انه يعنى من وجهـة نظرنا ، أن الثقافات الأجنبية كان لها دورها الرئيسى والهام فى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، انه يعنى أننا لن نستطيع أن نفهم علم الكلام ، ومشـاكله ، والدوافع التى دفعت المتكلمين الى مناقشة بعض المسـائل التى تدخل فى صميم الفلسفة ، الا على ضوء هـذه الثقافات الأجنبية • ولهذا كان التعرض لها بشىء من الايجاز ، أمرا بالغ الأهمية •

وقبل أن نعرض لهذه التيارات ، نود أن نقول : ان امتزاج الثقافة الاسلامية بغيرها من ثقافات لم يكن أمرا عارضا ، ولم يكن حدثا يمكن تجنبه ، كما أنه أيضا لم يكن نكبة حلت بالمسلمين(١) • ذلك أن تيـار الفكر الفلسفى واللاهوتى قديم قدم العقل البشرى • فأينما وجـد العقل البشرى وجدت الفلسفة • وتيار الفكر الفلسفى واللاهوتى تيار متصل ، ينتمى الى الماضى البعيد ، ويؤثر فى الحاضر ويمتد تأثيره الى المستقبل • والفلسفة بوصفها نتاج العقل البشرى ، مرتبطة متصلة اتصال العقل البشرى ذاته • فمهما تباينت الفلسفات وتنوعت الاتجاهات الفلسفية ،

---

(١) يذهب فى هذا الصدد محمد اقبال الى القول « ان الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جميعا — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الاسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم وفى تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى : ان الفلسفة اليونانية ، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكـرى الاسلام ، غشت على أبصارهم فى فهم القرآن .. محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمد ص ٨ — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٦٨ م •

فانهـا بالتأكيد متصلة بصلة ما • بحيث يمكن القول ان ثمة تيـارات فلسفية وجدت بحسبانها رد فعل لـما سبقها من فلسفات وأن ثمـة أخرى تعد امتدادا لـما سبقها وهكذا •

وعلى ذلك اذا كنا الآن بصدد الحديث عن « علم الكلام » ، فاننا نود أن نشير الى أنه مسبوق بثقافات أخرى ، وهو قد أفاد من هـذه الثقافات • كما أنه ، من جهة أخرى ، قد أثر فيما جاء بعده من ثقافات وفلسفات • واذا كان لكل ثقافة أو فلسفة ملامحها الخاصـة ومميزاتها ومشاكلها التى تنفرد بهـا عن غيرها من ثقافات أو فلسفات ، فانا هنا أيضا نقرر أن لعلم الكلام مميزاته الخاصـة ومقوماته التى جعلته مبحثا اسلاميا قائما ، جانبا الى جانب ، مع المباحث الاسلامية الأخرى • وأن لهذا العلم مشاكله الخاصـة وحلوله التى قدمها لهـذه المشكلة أو تلك • كيف لا وكل فلسفة أو ثقافة هى الى حد كبير مرآة عصرها ، بحيث تكمن قيمة كل فلسفة فى مدى صلتها بالمجتمع أو عـدم صلتها به • تكمن أصالتها فى معايشتها لمشاكل المجتمع والتعبير عنهـا ، ومحاولة تقديم الحلول لهـذه المشاكل •

ولقد جرت عادة الباحثين والدارسين فى أيامنا هذه على اطلاق كلمة « فلسفة اسلامية » على ثلاثة اتجاهات رئيسية :

(أ) فلاسفة الاسلام ويمثلون ، حقا ، الفلسفة الاسلامية العقلية الخالصـة ••

(ب) علماء الكلام ويضمهم بطبيعة الحال « علم الكلام » •

(جـ) أما الفرع الثالث فهو التصوف والصوفية •

أما عن الفلسفة الاسلامية (الفلاسفة) فنقصد بها البحث العقلى الخالص فى الوجود بغض النظر عن الدين • وقد تابع هذا التيار الى حد كبير الفلسفة اليونانية •

أما علم الكلام فهو ، وان اعتمد أيضا على العقل فى وجوده ، الا أنه

كان كما سنرى الآن بالتفصيل — من أجل الد ع عن الدين • ولهـذا يمكن أن نقول انه التأمل العقلى فى الشريعة الاسلامية • أما التصوف فانه يعتمد أساسا على المعرفة الذوقية الكشفية ، يعتمد على الوجدان ، يعتمد على الحدس والبصيرة •

وبعبارة أخرى نقول : ان نقطة انطلاق الفيلسوف العقل ونقطـة انطلاق المتكلم النص الدينى ، أما نقطة انطلاق الصوفى فهى القلب ، الفيلسف يتعقل لكى يؤمن ، والمتكلم مؤمن يريد أن يتعقل ، أما الصوفى فهو مؤمن يريد أن يشـاهد ، يريد أن يتذوق ويشرب ويرتوى من كأس الحب الآلهى •

على ضوء ذلك كان من الضرورة بمكان ، ان نمهد للحديث عن علم الكلام بالحديث عن الاحوال الثقافية التى كانت سائدة قبل نزول القرآن وأثناء نزوله وبعد أن اكتمل نزوله • ذلك أن القاء نظرة شاملة وموجزة عن هـذه الأحوال الثقافية التى كانت سائدة فى البيئة العربية وما حولها من شأنه ، كما أشرنا ، أن يلقى ضوءا على علم الكلام وعلى تناول بعض المتكلمين لبعض الموضوعات التى يبدو أنهـا بعيدة عن الدين ، ومن شأنه أيضا من جهـة ثالثة أن يلقى ضوءا على مدى الاضافة أو الاصالة التى اتسم بهـا علم الكلام وما قدمه المتكلمون للتراث الانسـانى بوجه عام • ولنبدأ الآن الحديث عن بعض هـذه التيارات :

١ — الزرادشتية والمانوية :

لقد امتدت الفتوحات الاسلامية الى عده بلدان كثيرة ، ومن جملة هـذه البلاد التى فتحها المسلمون ووقفوا على عقيدتها فارس • حيث أضحت ولاية اسلامية • وفى هـذه البـلاد تنوعت الديانات الطبيعية وتباينت • ذلك أن الفرس بوجه عام ، كما يحكى لنا ابن حزم فى «فصله» والشهرستانى فى « ملله » كانوا يميلون الى عبادة مظاهر الطبيعيـة كالشمس أو النار والهواء والمـاء • فلقد آمنوا بقداسة هذه الأشياء والهوها واتجهت كل جماعة منهم الى عبادة بعضها والمحافظة عليهـا

وتقديم فروض الطاعة والولاء لهـا مخافة غضبها عليهم وطمعا فى رضـاها عنهم • ولقـد كانت أهـم ديانتين فى « فارس » همـا : الزرادشتية والمانويه •

(أ) أما عن زرادشت فان الأخبار التى تدور حول ولادته مشكوك فيها الى حد كبير • فلقد غالى البعض فى القول ، لدرجة ذهب معها الى أن «زرادشت» شخصية وهمية لا وجود لها فى مجرى التاريخ الواقعى • لكن هذا الرأى مرفوض تماما • فمن المؤكد أن زرادشت عاش فى القـرن السابع قبل الميلاد ومات ما يقرب من ٥٨٣ ق • م • هذا ما ذهب اليـه جاكسون فى كتابه القيم « حياة زرادشت » •• ولقد كانت تعاليم زرادشت تعتمد على أمرين هامين :

(أ) أن لهذا العالم قانونا يسير عليـه ، ومن ثم فان القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل •

(ب) ثمة صراع ونزاع وصدام بين القوى المتحكمة فى هذا الكون وعلى رأسها قوتى الخير والشر المتمثلتين فى « النـور » و « الظلمة »•

ففى رأيه ان الموجودات كلها مركبة من هذين المبدأين المتنافرين • ونظرا لأن الانسان ، شأنه شأن هـذه الموجودات ، فانه مركب بدوره من النور والظلمة • وفى رأيه أن العقل هو بمثابة النور فى الانسـان ، وان الجسم أو البدن بمثابة الظلمة • وكمال الانسـان أو عـدم كماله يقاس بمدى طاعته لهذا أو ذاك • ولعـل هذا أيضـا هو السـبب فى استمرار الصراع داخل الانسان بين الخير والشر ، بين الجسم والعقل •

ولقد حاول زرادشت أن يوحد العبادات كلها فى قوتين : قوة الخير وقوة الشر • وقد أطلق على قوة الخير أو القائم به اسم «أرمزد» وأطلق على قوة الشر أو القائم به « أهرمن » • وهاتان القوتان ، كما أشرنا الآن فى نزاع دائم • ذلك أن كلتيهما تتمتعا بالقدرة على الخلق • فأصل الخير هو النور وقد خلق كل ما هو حسن وخير ونافع • أما أصل الشر

فهو « الظلمة » وقد خلق كل ما هو سيء ومشوه فى هـذا العالم •
وكان من رأى زرادشت أن للانسان حياتين : حياة أولى فى الدنيا وأخرى بعد الموت ، وسوف يحاسب الانسان فى حياته الآخرة بناء على ما قام به من أعمال فى حياته الأولى •

ولا شك أن أهم أقوال « زرادشت » فى هذا الصدد قوله : ان للعالم قوة آلهية هى المدبرة لجميع ما فى العالم المنتهية مبادئها الى كمالاتها • وهـذه القوة أطلق عليهـا « مشاسبند » • وهى على لسان « الصابئة » المدبر الأقرب ، وعلى لسان الفلاسفة « العقل الفعال » • ذلك العقل الذى لعب دورا خطيرا فى الفلسفة الاسلامية ، ويكفى أن نقول هنـا انه — عند القائلين به — مصدر الوجود ومصدر المعرفة (١)•

(ب) أما عن الديانة الاخرى التى كانت منتشرة فى بـلاد الفرس فكانت « المانوية » أصحاب « مانى بن فاتك » ولقد زعم أن العالم مصنوع أو ان شئت ، مركب من أصلين قديمين هما : النور والظلمة • وأن هذين الاصلين قديمان ، ليس قبلهما شىء ولن يكون بعدهما شىء فهما لم يزالا ولن يزالا • منهما كانت الموجودات واليهما تتحلل وتفسد وتعود مرة أخرى • وذهب « مانى » الى انكار أن يوجد شىء الا من أصـل قديم • فلا شىء يأتى من العدم ولا شىء يصير الى العدم • وعند « مانى » نجد أن هذين الأصلين قديمان ، حساسان ، يسمعان ويبصران ويدركان • بحيث نستطيع أن نقول أن مانى قد نسب اليهما ما ننسبه نحن الى الفاعلية الالهية • لقد آمنت المانوية بوجه عام ، بما آمنت به الزرادشتيه • واذا كان ثمة اختلاف بينهما ، فذلك راجع الى أن « زرادشت » كان يعتقـد أن عالمنا هذا عالم خير لان مظاهر الخير فيه تغلب على مظاهر الشر • بينما كان مانى يرى أن نفس الامتزاج (بين النور والظلمة أو بـين الجسم والعقل) شر يجب الخلاص منه • كذلك فان زرادشت كان يرى

---

(١) راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرهـا القاهرة سنة ١٩٧٨م •

أن يعيش الانسان عيشة طبيعية : بحيث ينبغى عليه أن يتزوج وينجب ويعنى بزرعه ••• الخ أما « مانى » فقد مال الى الزهد والرهبنة •

٢ ـ الفلسفة اليونانية :

أما فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية فلقد كان تأثيرها ووجودها واضحين تماما فى البيئة العربية قبل الاسلام وبعده • ونحن نعلم (كما سنرى الآن) أن التراث اليونانى أصبح موجودا لدى العرب عن طريق جماعة السريان أولئك الذين كانوا يتاجرون بالبضائع ، الامر الذى يسمح لهم بالانتقال من الشرق الى الغرب • فهؤلاء التجار هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الاسكندرية و « أنطاكية » وغيرها من بلدان ونشروها فى الشرق ، وحملوها الى مدارس « الرها » و « نصيبين » و « حران » و « جنديسابور » وغيرها من مدارسهم •

ونحن نعلم أيضا أن الفلسفة اليونانية تعرضت وناقشت أهم المشاكل التى تعرض لها وناقشها أى دين من الاديان • فلقد اهتمت الفلسفة اليونانية بالنظر العقلى الخالص : فى الانسان ، والاله، والطبيعة• وأثارت تساؤلات حول هذه الموضوعات وناقشتها وسعت الى تقديم حلول لها ، تاركه بعضها بغير حل ولا شك أن ما أثارته الفلسفة اليونانية من مشاكل وحلول قد قوبل بالرفض حينا وبالقبول حينا آخر من المتكلمين وغيرهم من فئات أخرى اسلامية •

لقد وجد العقل اليونانى نفسه وجها لوجه أمام موضوعات بحثه • بحيث كان عليه وحده دون عون من كتاب مقدس يهديه ويرشده أو يقلل من عنفوانه ، ودون عون أو احباط من سلطة أخرى تحد من نظره الحر المجرد ــ أن يثير تساؤلات عديدة تتعلق بالمسائل التى عرض لها وكان عليه وحده أن يقدم لهذه التساؤلات والمشاكل ، الحلول التى تحظى بثقة العقل أيا كان ، وتحفظ له احترامه وتقديره بين مصادر الحلول الاخرى (١) •

---

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية، الفصل الاول : فكرة الطبعة عند الفلاسفة اليونانيين ــ القاهرة سنة ١٩٨٠.

وهنا نجد أن الفلسفة اليونانية بدأت أول ما بدأت ، بالسؤال الخالد : ما أصل الكون ؟ وما مصدره ؟ وما علله (أو العلة) الفاعلة والمؤسسة له ؟ وما مصيره ؟ ثم هل هناك آلهة (أو اله) لهذا العالم ؟ وما هى صلة هذه الآلهة (أو هذا الاله) بالعالم ؟ ما دوره ، وما هو نشاطه ثم هل هو حال فى العالم أم غير حال فيه ؟ هل له القدرة على أن يتشكل بصور الموجودات ، أم انه كائن فريد فى وجوده ؟ هل هناك عناية الهية أم ان الاله لا ينبغى له أن يهتم بما هو فان فاسد ؟ ثم ما هو الانسان : هل هو الجسم ، أم النفس أم هما معا ؟ هل النفس مادية أم انها مخالفة للمادة ؟ ما هى العلاقة بينهما ؟ وهل هذه النفس تنتمى الى عالم آخر ، ومن ثم تعود اليه بعد فساد البدن ، أم أنها تنتمى الى هذا العالم ، الذى هو كل ما فى الامر ، ومن ثم توجد بوجود الجسم وتفنى بفنائه ؟ ثم ما هى السعادة : هل فى اتباع رغبات الجسم أم النفس الناطقة أم ماذا ؟ .. الخ تساؤلات كثيرة طرحتها الفلسفة اليونانية وناقشتها ، ووقف المسلمون على الحلول التى قدمها الفلاسفة اليونانيون .

ولقد فرضت الفلسفة اليونانية وجودها الحى على المسلمين ، أو أن شئت فرضت عليهم . ولقد قام المترجمون — ومعظمهم — ان لم يكن كلهم من غير المسلمين ، بدور كبير فى هذا الصدد . وينبغى أن نلاحظ هنا أن المترجمين اضطروا ، لسبب أو آخر ، الى تقديم الفلاسفة اليونانيين الى المجتمع الاسلامى بصورة اسلامية خالصة،كما لو كان هؤلاء اليونانيون فلاسفة نزل فى حقهم القرآن !! . فلقد غلف المترجمون الفلاسفة اليونانيين فى ثياب اسلامية وأنطقوهم ببعض ما جاء به القرآن . ولسنا هنا بصدد الاسباب التى أدت بالمترجمين الى القيام بذلك لانها أسباب متعددة ومتنوعة وليس هذا موضعها(١) .

---

(١) عندى ان ذلك يمكن ان يرجع الى عدة احتمالات ارى ان لكل منها نصيبا من الصحة . فقد يرجع ذلك الى خوف المترجم على نفسه اولا بتقديمه ونقله آراء هؤلاء « الكفار » !! الى المجتمع الاسلامى الجديد . وقد يكون ذلك راجعا الى اعتقاد المترجم انه اذا قدم افكار الفلاسفة اليونانيين كما هى=

ومهما يكن من أمر فسرعان ما تنبه المسلمون فى فترة مبكرة الى أن ثمة اختلافات جوهرية بين دينهم الجديد وبين الفلسفة اليونانية • ويكفى هنا أن نشير على سبيل المثال ، الى أنه فى الوقت الذى يقول فيه القرآن الكريم بفكرة الخلق من العدم نجد أن الفلسفة اليونانية استبعدت هذه الفكرة تماما منادية بأن العالم قديم • ثم أن الفلسفة اليونانية لا تقــول بالبعث بالمعنى الدينى[1] ؛ بينما نجد أن الدين الاسلامى يرى أن الايمان بالبعث يعد شرطا رئيسيا لكون المرء مسلما مؤمنا • أضف الى ذلك أن وحدانية الله وتنزيهه أمر نص عليه القرآن فى غير موضع ، ببنما نجــد أن هذه الوحدانية وما يرتبط بها من تنزيه الهى كانت موضع شك فى الفلسفة اليونانية ، فضلا عن أنها عولجت بطريقة لا تتفق والروح الاسلامية • ويكفى هنا أن نقول : انه من سوء الفهم أن يسوى بين مثال الخير عنــد أفلاطون أو الصانع ، أو العقل الخالص ، أو المحرك الاول عند أرسطو ، وبين الله عند المسلمين • ذلك أن الاله عند المسلمين هو كل ما فى الامر ان جاز التعبير • فهو سبحانه خالق كل شىء ولن يستطيع أحد أن يفعل شيئا الا اذ اشاء الله ، بينما نجد أن النشاط الالهى أو الدور الذى يقوم به الاله فى الفلسفة اليونانية ، دور ان لم يكن منعدما فهو دور سلبى للغاية • فلا توجد فى الفلسفة اليونانية ، عناية الهية أو احياء مستمر من قبــل الاله للموجودات ، بنما نجد أن الدين الاسلامى ينص على أن الله لو غفل لحظة عن هذا العالم لفسدت السموات والارض ومن فيهن •

من هذه الاشارات الموجــزة لبعض الموضــوعات التى عالجتهــا الفلسفة اليونانية والتى تحدث القرآن الكريم عنها اتضح لنا تباين موقف

= فانها ستقابل بالانكار والرفض العنيفين ، أما اذا قدمها تحت راية اسلامية فانه يضمن بذلك انتقالها الى المجتمع الاسلامى ومن ثم معرفتها وهنــاك احتمال ثالث وهو أن يكون هذا الخلط والتشويه فى الترجمة راجعا الى ضعف المترجمين أنفسهم •

(١) لا يغيب عن ذهننا فى هذا الصدد — ا — من قال بفكرة العود الابدى . ب — ومن قال بالتناسخ . ج — واخيرا من قال بعودة النفس الى عالم المثل بعد أن تطهر نفسها بالعلم والمعرفة •

كل منهما (وثمة خلافات كثيرة أخرى لا يتسع المجال هنا لذكرها) • وعلى ضوء ذلك نجد أن هذه الفلسفة قد حثت المسلمين بطريقة أو باخرى على « تعقل » ما لديهم من نص دينى والدفاع عنه ضد التيارات الثقافية المباينة له • ومن هنا نشأ علم الكلام كما سنرى •

انتقـال الفلسفة اليونانية الى العرب :

ومن يطالع كتب التاريخ يجد أن اليونانيين بعد أن اتصلوا بالشام، وأخذوا عن الامم الشرقية كثيرا من الآراء والافكار (اذ أن معظم فلاسفة اليونان زاروا الشرقوتأثر وا بأفكاره ومعتقداته) أعطوا أهل تلك البلاد بعد فتوحات الاسكندر ، كثيرا من الافكار التى توصلوا اليها بجهدهم الخـاص •

ولقد ذهب « أوليرى » فى كتابه : « علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب » الى أن التراث اليونانى أضحى موجودا أمام المسلمين بواسطة طرق عديدة أهمها :

١ — ان هذا التراث قد وصل الى العرب عن طريق المسيحيين من كتاب ومفكرين وعلماء سريانيين ، حيث عكف العلماء العرب على هذا التراث اليونانى الضخم فى مصادره الاصلية وأخذوا منها مباشرة • أى أنهم على ضوء هذه المصادر الاصلية بدأوا فى تصحيح ما كان لديهم من شذرات متفرقة •

٢ — ثم أن هناك وسيلة أخرى غير مباشرة أخذ عن طريقها العرب علوم اليونان • فقد وصل هذا العلم اليونانى الى الهند عن الطريق البحرى الذى كان يصل الاسكندرية بالشطر الشمالى الغربى من الهند • ثم كان هناك كذلك طريق آخر للوصول الى الهند ويبدو أنه كان يبدأ من مملكة بلخ اليونانية ، وهى احدى الدول الآسيوية التى أنشأها الاسكندر الاكبر ، وهو طريق برى ظل مفتوحا لامد طويل بين العالم اليونانى وآسيا الوسطى وبخاصة مدينة «مرو» ولعل هذا كان مرتبطا بوسط بوذى •

٣ ـ يضاف الى ما سبق طريق آخر غير مباشر ، أشرنا اليه عرضا ، وهو أن أكثر من نفر من فلاسفة اليونان قد زار مصر وأخذ من عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها الكثير • وهذا بدوره يتضمن أن هؤلاء الفلاسفة قد نقلوا الى العرب أفكارهم وثقافتهم • وفى هذا الصدد يذكر المؤرخ الاغريقى « هيرودوت » أن أغلب علماء الاغريق كانوا يقضون شطرا من حياتهم على ضفاف النيل ، فضلا عما كان بين هؤلاء وأولئك من حروب وتجارة واتصالات ، كانت طريقا الى تبادل المعارف والخبرات • وقصة زيارة أفلاطون مصر معروفة وثابتة • كذلك لا ننسى أن أفلوطين ولد بمصر وعاش بها كثيرا •

وصلت الفلسفة اليونانية اذن الى المسلمين ، بطريقة أو بأخرى ، بعد فتوحات الاسكندر الى الهند وفارس فأثرت فى الفلسفة الاسلامية تأثيرا بالغا • ذلك أن الموضوعات التى طرقها وبحثها المسلمون كانت هى التى أثارها وناقشها وعاشها اليونانيون • لكن لا ينبغى أن يفهم من هذا أن الفلسفة الاسلامية كانت تابعة فى كل ما أتت به لليونانيين ، فسوف نرى انها أتت بموضوعات جديدة كل الجدة وأن لها مميزاتها وملامحها الخاصة •

نريد أن نقول مع الاستاذ أحمد أمين فى كتابه القيم « فجر الاسلام » أن الثقافة اليونانية والاساطير وغيرها ، أصبحت تحت حكم المسلمين ، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين ، فكان من نتائج هذا أن انتشرت هذه التعاليم فى المملكة الاسلامية ، ونتج من ذلك المذاهب الدينية والفلسفية •

٢ ـ اليهودية والنصرانية :

(أ) اليهودية :

يحدثنا التاريخ عن أن اليهودية قد انتشرت فى جزيرة العرب قبل الاسلام بقرون وتكونت فيها مستعمرات يهودية وأشهرها يثرب وخيبر •

ولقد عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبى الجزيرة العربية حتى تهود كثير من قبائل اليمن • ومن المعروف أن معنى « هاد » رجع وتاب • ولقد لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام « انا هدنا اليك » أى رجعنا وتضرعنا • ومن رأى اليهود أن الشريعة لا تكون الا واحدة ، وهى قد ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به • فلم تكن فى رأيهم قبله شريعة ، بل حدود عقلية وأحكام مصلحية • ولم يجيزوا النسخ أصلا • قالوا فلا تكون بعده شريعة أصلا ، لأن النسخ فى الاوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله تعالى •

ومن آرائهم التى وجدت صدى لدى المسلمين كما سنرى التشبيه، اذانهم قد وجدوا التوراة وقد ملئت بالمتشابهات مثل الصورة ، والمشافهة، والتكليم جهرا ، والنزول على طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا ، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك • كذلك منهم من ذهب الى القول بالقدر خيره وشره من الله • ولقد لقى هذا الرأى صدى لدى المتكلمين •

وهناك فرق يهودية كثيرة أهمها : العنانية ، والعيسوية ، والمقاربة واليوذعانية ، والسامرة • وهذه الفرق تجمع كلها على أن فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى ، لكنها قد افترقت فيها بينها : اما فى تعيين ذلك الواحد أو فى الزيادة على ذلك الواحد • ولقد اجمعت اليهود على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والارض ، استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى[1] •

(ب) النصرانيــــة :

أما فيما يتعلقبالنصرانية ، فلا شك أنها كانت منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون سواء مصر وبلاد المغرب والاندلس والشام • والنصارى كما نعلم هم أمة السيد المسيح عيسى بن مريم ، الذى ذكر

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ق ١ ص ٢ ص ١٩٦ — ٢٠٠ تحقيق محمد بن فتح الله بدران — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

عنه أكثر من معجزة سواء فى ذلك احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص•• الخ • ولقد نشأ الخلاف بين النصارى حول أمرين :

ـ أحدهما كيفية نزول الوحى واتصاله بأمه وتجسد الكلمة •

ـ الثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة •

أما الامر الاول فمنهم من قال : اشرق على الجسد كما يشرق النور على الجسم المشف • ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع • ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحانى فى الجسمانى • ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن المـاء والماء اللبن•

أما فيما يتعلق بالصعود فقيل أنه قتل وصلب : قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته ، ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى • ولقد افترقت النصارى على ما يقرب من اثنتين وسبعين فرقة أهمها : الملكانية والنسطورية واليعقوبية • وهـذه الاخيرة كانت منتشرة فى النوبة والحبشة • أما النسطورية فكانت منتشرة فى العراق وفارس • أما الملكانية فكانت منتشرة فى بلاد المغرب وصقلية والشام والاندلس • ولا نريد هنا أن نتحدث عن كل فرقة من هـذه الفرق كى لا يضيع علينا ما نحن بصدده ، من محاولة بيان الاحـوال الثقافية التى كانت منتشرة فى البيئة العربية قبل الاسلام ، وبيان عوامل نشأة علم الكلام والظروف التى نشأ فيها •

٤ ـ على أننا نستطيع أن نضيف فى النهاية الى التيارات السابقة ما اسماهم الشهر ستانى• «من لهم شبهة كتاب» ويقصد بهم عبدة الأوثان• هؤلاء الذين تحدث عنهم القرآن فى مناظرتهم لسيدنا ابراهيم • فهؤلاء كانوا منتشرين فى شبه الجزيرة العربية ، وفى بعض البقاع التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية • ولا شك أن آراء هذا شأنها كان لا بد أن تصطدم بالدين الجديد شاءت أم أبت ، وشاء هو أم لم يشأ •

وبعد : فمن الواضح ، على ضوء هذه الثقافات المتباينة ، أنـه كانت توجد فى الجزيرة العربية ، وفى البلاد التى امتدت اليها الفتوحات

الاسلامية فلسفات وعلوم وديانات متباينة • وكان لكل دين أو فلسفة أنصاره ومؤيدوه • وهؤلاء الانصار أيضا انقسموا فيما بينهم الى شيع وأحزاب • ومع أن هذه الطوائف قد احتفظت بكثير من عناصرها وخصائصها الاصلية ، فان امتزاجها قد أدى فيما بعد الى صعوبة ••• التمييز بينها وبين معالم الدين الجديد • الا أن ذلك لم يمنع من القول أن معظم هذه الثقافات قد احتفظ بسماته العامة التى تميزه عن غيره • وهكذا أيضا نجد أن المسلمين قد ورثوا تراثا انسانيا ضخما ، كان عليهم أن يدرسوه ، ويمحصوه ، ويضيفوا اليه ويقتبسوا منه ما يتفق ودينهم ، ويردوا على الآراء التى لا تتفق والروح الاسلامة الجديدة •

اصناف العرب قبل الاسلام :

وعلينا الآن أن نشير بايجاز شديد جدا الى طبيعة العقلية العربية التى وجدها الاسلام حين نزوله • وسوف نكتفى هنا بما ذكره الشهرستانى — احد مؤرخى العقائد المتازين — فى كتابه « الملل والنحل » •• عن اصناف العرب قبل الاسلام فيذكر أنهم كانوا على ثلاث مقالات :

١ — منكرو الخالق والبعث والاعادة : فصنف منهم أنكر الخالق والبعث والاعادة وقال بالطبع المحى والدهر المفنى • وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا » اشارة منهم الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ومصيرا للحياة والموت على تركبها وتحللها • فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر « وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » • فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات نظرية فقال تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » وقال تعالى : « أو لم ينظروا الى ما خلق الله » وقال سبحانه : « ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين » وقال جل شأنه : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم » •

٢ ـ أما الصنف الثانى من معطلة العرب فيطلق عليهم الشهرستانى « منكرو البعث والاعادة » وهم أولئك الذين أقروا بالخالق وابتداء الخلق والابداع وأنكروا البعث والاعادة وهم الذين أخبر عنهم القرآن يقول سبحانه : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم » فاستدل عليهم بالنشأة الاولى ، اذ اعترفوا بالخلق الاول ، فقال عز وجل : « قل يحييها الذى انشأها أول مرة » .

٣ ـ أما الصنف الثالث فهم عبدة الاصنام : منهم من أقر بالخالق وابتداء الخلق وبنوع من الاعادة وأنكر الرسل وعبدة الاصنام . وزعم هذا الصنف أن هذه الاصنام تشفع لهم يوم القيامة وحجوا اليها وسخروا لها الهدايا وقربوا القرابين ... وهؤلاء يسميهم الشهرستانى « الدهماء من العرب »(١) .

---

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها .

الفصل الثانى

أهميـــة علم الكلام وعوامل نشأته

أهميـــة علم الكـلام وعوامـل نشـأته

١ — عوامل نشأة علم الكلام :

انتهينا فى الفصل السابق من بيان العوامل الثقافية التى وجدهـا القرآن أثناء نزوله على سيدنا محمد عليه السلام • وذكرنا بايجاز شديد الآراء والتصورات الاساسية التى تؤمن بها مختلف هذه التيارات والثقافات • وذكرنا أيضا كيف أن هذه التيارات قد قوبلت بالرفض حينـا وبمحاولة التوفيق بينها وبين الروح الاسلامية حينا آخر • ذلك أن هناك من المسلمين من آمن بضرورة وقوف المجتمع الاسلامى على ثقافـة الآخرين والاخذ من هذه الثقافة بما يتلاءم مع العقيدة الجديدة •

وهنا فى حديثنا عن عوامل نشأة علم الكلام ، والفلسفة الاسلامية بوجه عام ، نرى أننا اذا أردنا أن نفسر تفسيرا حقيقيا العوامل الرئيسية التى أدت الى هذه النشأة ، أن نضع فى حسباننا دائما أن الظروف المحلية الداخلية للمجتمع الاسلامى الجديد ، وان كانت لها فعاليتها الحاسمة فى هذه النشأة ، فان أهمية هذه العوامل الاجنبية لا تقل ، بحال من الاحوال، عن أهمية هذه العوامل الداخلية • ذلك أن الثقافات الاجنبية قد نبهت المسلمين فى وقت مبكر الى ضرورة المحافظة « العقلية » ، ان صح التعبير ، على مالديهم من نص دينى مقدس • وما كان بوسع المسلمين أن يقوموا بذلك الا بتأسيسهم لعلم الكلام وما يماثله من أبحاث أخرى كلها كانـت بقصد المحافظة على الدين الجديد وتقويمه وتقديم آرائه وأفكاره بصورة واضحة وبأدله عقلية مقنعة • وكان لا بد لكى يتم ذلك على وجه أكمـل أن يقوم المسلمون بتحديد موقفهم من هذا التراث الاجنبى الضخم بحيث يبينون ما يمكن أن يؤخذ عليه وما يمكن أن يحمد له • واذا كان يقـال أن المواقف عامة تكشف عن الرجال ، فان العوامل الثقافية ، ومعها العوامل المحلية ، كما سنرى الآن ، هى التى أظهرت علماء الكلام وغيرهم من فلاسفة وفقهـاء وصوفية •

واذا شئنا أن نحدد بدقة العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية لقلنا ان هذه العوامل قد ترجع الى النص الدينى ذاته وقد ترجع من جهة أخرى الى طبيعة العقل البشرى ، وهي قد ترجع من جهة ثالثة الى الثقافات الاجنبية • وأخيرا فانها يمكن أن ترجع الى عوامل سياسية محلية لها صلة بالنص الدينى •

١ — أما عن العنصر الاول فانه يتعلق بطبيعة العقل الانسانى ذاته• ذلك العقل الذى يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها عن نفسه ولا يملك الا أن يفكر فيها وأن يسعى الى تقديم حل لها • فمن جملة هذه الاسئلة نجد التساؤل الخاص بـ : ما أصل العالم ، وما علته ، وما هى الحركة والسكون ؟ وما هى علة الكون والفساد ، وهل الانسان مجبر أم مختار ؟ ثم ما هى النفس وما هى الروح وما علاقتهما بالبدن ؟ وما هى حقيقة البعث : هل بالجسم أم بالنفس أم بهما معا ؟ الى آخر هذه الاسئلة الميتافيزيقية • فوجود الاشياء وتغير احوالها وفناء بعضها وخروج غيره الى حيز الوجود الفعلى •• كل ذلك من شأنه أن يدفع العقل البشرى الى النظر والبحث والتأمل سواء فى الكون وفى النص الدينى الذى تحدث عن هذا الكون وعن غيره • ولقد هيأ القرآن الكريم ، وهيأت الاوضاع السياسية الى حد كبير ،المناخ الفكرى الملائم للعقل الانسانى الامر الذى أدى الى نشأة علم الكلام والفلسفة الانسلامية •

٢ — أما عن العنصر الثانى الهام الذى ساعد على نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية فنستطيع أن نضعه تحت اسم « العنصر الاجنبى أو الخارجى » واقصد بذلك ما أشرنا اليه فى الفصل الاول ، من أن المسلمين قد وجدوا أمامهم تيارات متباينة ومذاهب مختلفة عن الروح الاسلامية بعضها دينى وبعضها الآخر غير دينى • وهذه التيارات أثارت مناقشات وقدمت حلولا لبعض المشاكل التى واجهها المسلمون • ولقد كونت هذ هالتيارات ، مع الحرية الفكرية الموجودة فى القرآن ، تربة

خصبة ، نما فيها فكر حر ، حاول تفسير الكون والعالم ، وسعى الى تحديد مسئولية الانسان وعلاقته بالكون من جهة وبخالقه من جهة أخرى •

فلقد أشرنا من قبل الى أن الفلسفة اليونانية ، وهى تلك الفلسفة التى عرفها المسلمون ، قد ناقشت الموضوعات التى ناقشها الدين الجديد، واثارت مشاكل بشأنها وقدمت الحلول وتركت البعض الآخر دون حل • فاذاكانت الموضوعات التى بحثتها الفلسفةاليونانيةهى: اللهوالعالموالانسان، فان هذه الموضوعات بعينها كانت موضع اهتمام الدين الجديد • ونحن نعلم ، كما ذكرنا من قبل أن للفلسفة اليونانية موقفها المباين ، الى حد كبير جدا ، لموقف الاسلام فى هذه الموضوعات • فالفلسفة اليونانية تقول بقدم العالم وانكار الخلق من العدم بينما الدين الجديد يرى غير ذلك كلية ، يرى أن العالم مخلوق بعد أن لم يكن • وقس على هذا موقف الفلسفة اليونانية من مشكلة البعث والالوهية والتوحيد ، والتنزيه والقضاء والقدر وبعض المفهومات الفلسفية كالزمان والعلية ••• الخ •

لقد حاول افلاطون الالهى كما سماه نفر من المسلمين وحاول من بعده أرسطو ، تقديم فكرة واضحة عن الاله وأنه مباين كلية للمادة قائلين انه عقل خالص •• الى آخر هذه الالقاب التى أطلقت عليه •• ومع هذا كله فاننا لا نستطيع أن نغفل عن الفروق الشاسعة بين تصور الاله فى القرآن وبين الاله كما قدمه لنا أقطاب الفلسفة اليونانية • ويكفى هنا أن نشير الى أن النشاط الالهى عند المسلمين هو كل ما فى الامر ، وأن الدور الذى يقوم به دور ايجابى ، بحيث نرى أن فعله سبحانه يمتد الى كل شىء ، بينما نجد أن مثال أفلاطون أو المحرك الاول عند ارسطو لا فعل لهما بالمعنى الحقيقى لكلمة «فعل» •

كذلك أشرنا الى أن مشكلة مثل مشكلة « النفس » الانسانية قد عولجت فى الفلسفة اليونانية بطريقة مختلفة عن الحل الذى قدمه القرآن الكريم • فخلود النفس أمر ضرورى لقضية البعث ، بينما نجد أن معظم

فلاسفة اليونان يقررون أن النفس تفنى بفناء البدن • صحيح أن أفلاطون قال بانفصال المـادة عن الصورة ومن ثم البدن عن النفس ، لكن خلود النفس وبقاءها ، بالمعنى الوارد فى القرآن الكريم ، لم يكن موجودا لدى أفلاطون • وعلى ضوء ذلك نهض نفر من المسلمين المؤمنين بالدين ايمانا راسخا للدفاع عنه أمام هذه الآراء الغريبة والتى ان وجدت صـدى لدى المسلمين لكان فيها خطر على الدين الجديد •

ومن هنا أيضا كان من الضرورى بمكان تعقل النص الدينى والدفاع عنه اعتمادا على العقل من جهة وعلى العقل معتمدا على النص من جهة أخـرى •

فاذا انتقلنا الى الديانتين السماويتين اللتين كانتا منتشرتين فى البيئة العربية قبل وبعد نزول القرآن ، لوجدنا أنه — وان كان الاختلاف بينهما وبين الدين الاسلامى ليس كبيرا كما هو الحال بالنسبة للفلسفة اليونانية — الا أن ذلك لا يعنى اتفاق وجهات النظر بينهما • ذلك أن أهم قضية فى الديانات كلها هى قضية التوحيد • تلك القضية التى تعـد العمود الفقرى لأى دين سماوى منزل • ونحن اذا طالعنا مفهوم الوحدانية بين الديانات الثلاث ، لوجدنا أن الهوة واسعة بينهما فى هذه الناحية • فبينما تميل اليهودية الى التجسيم ، وبينما تقول المسيحية باتحـاد اللاهوت بالناسوت ، نجد ان الديانة الاسلامية ترفض رفضا قاطعـا التجسيم ، وترفض أية صورة من صور اتحاد الله مع غيره من كائنـات أو أشياء أيا كانت • ولهذا أراد المسلمون المؤمنون أن يدافعوا عن مفهوم الوحدانية كما صوره القرآن الكريم • وهذا الدفاع يقتضى أمرين أساسيين :

١ — الامر الاول : أن يقف المسلمون على الديانتين . اليهوديـة والمسيحية ، وأن يستوعبوا منطقهما استيعابا جيدا ، لكى يقفوا على نقاط القوة والضعف فى الحجج التى يسوقها هذا الفريق أو ذاك لبيـان وجهة نظره والبرهنة عليها •

٢ ــ الامر الثانى : الذى يتطلبه هذا الدفاع عن الدين الاسلامى ضد خصومه ، هو تسخير العقل الانسانى فى خدمة هذا الدين الجديد لكى يستخلص منه الاسس العقلية التى يستطيع بواسطتها ، أن يقنع هؤلاء الخصوم وأن يدحض فى نفس الوقت حججهم ويبين تهافتها .

ولقد كانت هناك ، الى جانب ما سبق أن ذكرناه الآن ، ثقافات وديانات أخرى حركت العقلية العربية وساعدتها ، سواء كانت هذه المساعدة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، على أن تكون لها فلسفة دينية خاصة بها تقيم بناءه وتشيده على أسس الدين الجديد ، وتغذى هذا البناء بالادلة العقلية التى لا يجحدها أولا الا كل مكابر والتى لا يوجد بينها وبين الدين الاسلامى أى تناقض .

٣ ــ أما عن النص الدينى ، فقد ذهب نفر من الباحثين المتعصبين الى أن القرآن الكريم قد عاق البحث الفلسفى وأخره لفترة من الزمن . ونسى هذا البعض ، أو تناسى ، أن القرآن يذكر فى غير موضع من آياته مكانة العلم والعلماء ، وأنهم أفضل من غيرهم . وأن النظر العقلى والتأمل فى الكون لادراك العظمة الالهية أمر واجب على كل مسلم .

وبادىء ذى بدء نقول ان القرآن لم يجبر أحدا على الايمان به ، بل ترك الدعوة اليه متوقفة على حرية صاحبها واختياره . انه فقط دعا كل عاقل الى النظر والتأمل . لأن القرآن يدرك أن المرء ــ ان آجلا أو عاجلا ــ سوف يدرك أن هذه الدعوة هى الحق وأن ما عداها باطل . فبشأن حرية الفكر والاعتقاد وردت آيات كثيرة نجتزىء منها قول الحق فى سورة البقرة « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى »(١) . وقال سبحانه : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٢) وقال جل شأنه « فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » (٣) .

---

(١) سورة البقرة ٢٥٦ .
(٢) ٢٩ الكهف .
(٣) ٢١ الغاشية .

أما بشأن دعوة القرآن الى النظر والبحث والتأمل ، فتوجد آيات كثيرة منها قوله سبحانه : « قل انظروا ماذا فى السموات والارض » (٣) وقوله سبحانه : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعـــده يؤمنون »(٤) ويقول سبحانه : « أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون » (٥) •

كذلك نجد أن فى القرآن الكريم آيات كثيرة ترفع شأن العلم والمشتغلين به « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؛ انما يتذكر أولوا الالباب » (٦) • وقال سبحانه : « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم »(٧) وقال: « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات »(٨) • وقال « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »(٩) وقال سبحانه: « انما يخشى الله منعباد ه العلماء »(١٠) • وقال : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خـــيرا كثـــيرا وما يـــذكر الا أولوا الالباب »(١١) •

والى جانب هذا كله فان القرآن كثيرا ما ينص على أن آياته « لقوم يعقلون » و « لقوم يفقهون » و « لقوم يتـــذكرون » و « لاولـــى الالبـــاب » و « لاولى النهى » و « للعالمين » •

---

(٣) يونس ١٠١

(٤) الاعراف ١٨٥

(٥) ٨ الروم

(٦) ٩ الزمر

(٧) ١٨ آل عمران

(٨) ١١ المجادلة .

(٩) ٤٣ العنكبوت

(١٠) ٢٨ فاطر

(١١) ٢٦٩ البقـــــرة

على أن القرآن لم يقتصر فحسب على تعظيم العلم والعلماء ، بل انه قد تحدث عن الحقائق الكونية الكبرى وأثار قضايا هامة وجد العقل البشرى نفسه مضطرا الى بحثها ومناقشتها ومحاولة فهمها • وحديث القرآن عن هذه القضايا تردد بين الاسلوب الشاعرى وبين الاسلوب الرمزى وبين الاسلوب المجازى ، وذلك وفقا للموضوعات التي يتناولها • لان القرآن لم يتناول فى حديثه الجانب المادى الحسى فقط ، بل تناول أيضا الجانب العقلى والروحى ••• والقرآن فى كل ذلك انما يشير الى العلة الفاعلة والحقيقية لكل ما يحدث فى الكون من تغير وفساد • بحيث نجد أن القرآن يتحدث أحيانا عن الشىء فى ذاته مبينا أحواله وخصائصه، وأحيانا أخرى يتحدث عن الشىء مشيرا الى علاقاته الاخرى المتعددة والتي تنتهى فى النهاية بربطه بخالق الكون جل شأنه (راجع للدكتور أبو ريده : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية) •

أضف الى هذا من جهة أخرى ، أن النصوص الدينية تنقسم الى قسمين : آيات محكما تهن أم الكتاب وآيات أخرى متشابهات • ولقد فتحت هذه الاخيرة المجال واسعا ، كما سنرى(١) أمام التأويل الذى يخضع بطبيعة الحال لعوامل متعددة : منها السياسى ومنها الثقافى ومنها العرقى •••• الخ • ولقد حاول كل فريق من الفرق الاسلامية أن يدعم وجهة نظره من واقع مثل هذه النصوص الدينية • وهذه النصوص ساعدت بطبيعتها على أن تكون طيعة الى حد كبير أمام التأويلات المتعددة والمتباينة •

النص الدينى اذا كان عاملا رئيسيا من العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية • وقد شجع هذ العامل وأججه العوامل الاخرى التى كانت تتحكم فى أولئك الذين أرادوا تثبيت أقدامهم فى الدولة الاسلامية سواء بالحق أو بالزور : لقد أول السياسيون موقفهم

---

(١) راجع ذلك فى الفصل الخاص بمشكلة الصفات الالهية .

من الحكم بناء على النصوص الدينية والسنة النبوية • ورجال الدين فهموا النص بما يتراءى لهم ويحافظ على وضعهم الاجتماعى • وغنى عن البيان أن السياسيين فى كل فترة من الفترات يسعون الى كسب رجال الدين أولئك الذين يسعون بدورهم الى التقرب من السلطة • وكثيرا ما تتم هذه القرابة والمودة على حساب الدين •

نعود لنقول : ان النص الدينى كان نقطة انطلاق علماء الكلام جميعا وبلا استثناء وأن أى متكلم انما هو كذلك بسبب النص الدينى • لكن ذلك لا يمنعنا من القول أن هناك عوامل أخرى ساعدت على قيام علم الكلام ونشأته وساعدت أيضا على قيام الفرق والاحزاب السياسية فى الاسلام • وهذه العوامل ترتبط ارتباطا وثيقا بالنص الدينى ولهذا لا بأس من أن نذكرها فى هذا الصدد من جملة العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام •

لقد انتقل الرسول الكريم الى جوار ربه • وترك المسلمين من بعده على طريقة واحدة وعقيدة واحدة اللهم الا من كان منافقا منهم ، حيث أظهر هذا الفريق فى حياة الرسول الكريم الاسلام ومن ثم الايمان بالدعوة الجديدة وبالرسول الجديد • لكن سرعان ما أرتد هذا الفريق الى دين وعقيده آبائه وأجداده بمجرد أن مات الرسول(١)•

ولقد نشأ الخلاف بين المسلمين فى بداية الامر حول أمور اجتهادية لا يترتب عليها تكفير المؤمن ، أو تأمين الكافر أن صح التعبير • وكان الغرض من هذه الامور الاجتهادية اقامة شعائر الدين وتقديم تصورات واضحة عن أحكامه • وهنا نشير الى أهم هذه الخلافات(٢) •

---

(١) راجع فى هذا الصدد : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٤ وما بعدها . نشرة محمد محى الدين عبد الحميد ،

(٢) راجع الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٢٩ — تخريج محمدبن فتح الله بدران — مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ .

١ — أول اختلاف بين المسلمين فى عهد الرسول عليه السلام ، ذلك الذى حدث بين أصحابه أثناء مرضه الذى مات فيه • فلقد اجمعت الاخبار على أنه عليه السلام قال : ائتونى بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى » • وتذكر هذه الاخبار ان عمر بن الخطاب قال حينئذ : ان النبى عليه السلام قد غيبه الوجع ، حسبنا كتاب الله » • وقيل ان اللغط قد كثر آنذاك فى حضرة الرسول حتى قال عليه السلام : قوموا عنى ، لا ينبغى عندى التنازع •

٢ — وكان اختلاف المسلمين بعد ذلك فى التخلف عن جيش أسامة • فقد ذهب قوم منهم الى القول بوجوب اتباع جيش اسامة والسير وراءه بناء على أوامر الرسول حيث قال : جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه • بينما فضل قوم الانتظار والتخلف عن جيش أسامة انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه •

٣ — كذلك فان المسلمين بعد وفاة النبى مباشرة اختلفوا فى حقيقة موته وهل يموت الرسول حقا أم أنه انتقل حيا الى جوار ربه ؟ وهل سيعود الى المسلمين أم أنه لن يعود ؟ وكلنا يذكر قول عمر عليه السلام : من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم • ولقد رد أبو بكر الصديق عليه قائلا : من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله ، الاه محمد ، فانه حى لا يموت • ثم تلا أبو بكر الصديق قول الله « ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل »(١) فرجع المسلمون الى قول أبى بكر بما فى ذلك عمر ، الذى قال : كأنى ما سمعت هذه الآية الا الآن •

٤ — ولم يختلف المسلمون فقط فى حقيقة موت الرسول ، بل اختلفوا كذلك فى الموضع الذى سوف يدفن به • ففريق مكة أراد أن يدفن الرسول عندهم ، وفريق المدينة أراد أن ينال هذا الشرف • • • لكنهم ما أن سمعوا ما روى عنه عليه السلام من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون

---

(١) ١٤٤ آل عمران •

حتى انفضت هذه المشكلة . فقد ذكر ابن قتيبة (٢١٣ هـ — ٢٧٦ هـ) فى هذا الصدد قول أبى بكر « انا نكره أن يخرج قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين أظهرنا الى البقيع . قالوا (الصحابة ومعهم جمهور المسلمين) فما ترى يا أبا بكر ؟ قال : سمعته صلى الله عليه وسلم يقول : ما قبض نبى قط الا دفن جسده حيث قبض روحه . قالوا : فأنت والله رضـــا ومقنع »(١) .

٥ — كذلك اختلف المسلمون ، كما سنرى بالتفصيل فى الامامـــة والوراثة عن النبى وفى قتال ما نعى الزكاة : هل يحاربهم المسلمون أم لا ؟ وكان من رأى عمر انه لا ينبغى أن يقاتلهم المسلمون بناء على قـــول الرسول الكريم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم .فقا ل له أبو بكر الصديق : اليس قد قال : الا بحقها ، ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة . . والله لو منعونى عقالا مما أدوه الى النبى لقاتلتهم عليه(٢).

ثم انهم قد اختلفوا بعد ذلك فى تنصيص أبى بكر على عمر بالخلافة ثم فى أمر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ، الذى اختلفوا فى قتله، وفى خلافة على ومعاوية وما جرى فى موقعة الجمل وصفين . ثم اختلافهم أيضا فى بعض الاحكام الفرعية . . . الخ كل هذا يوضح الى أى حـــد ظهرت الخلافات بين المسلمين وكيف أنها كلها كانت متصلة بالنص الدينـــى بطريقة أو بأخرى .

ولقد ساعد على انقسام المسلمين أولئك المنافقون الذين أظهروا اسلامهم أمام الناس ، دون أن يكونوا بالفعل مسلمين . وقد تنبه الى ذلك، بدقة فائقة ابن حزم الاندلسى حيث قال « .. ان الفرس كانوا من سعة

---

(١) ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء ص ٤ ط مصطفى البابى الحلبى ١٩٦٩

(٢) راجع فى هذا : أبو الحسن الاشعرى — مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٩ — نشرة محمد محى الدين عبد الحميد — النهضة المصرية سنة ١٩٥٠

الملك وعلو اليد على جميع الامم وجلالة الخطر ... فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدى العرب ، وكانت العرب أقل الامم عند الفرس خطرا نعاظمهم الامر وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة فى أوقات شتى .... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع ، فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة أهل بيت رسول الله ، واستشناع ظلم على رضى الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الاسلام »(١) .

وقد ذكر مؤرخوا الفرق والعقائد ، أن المسلمين قد انقسموا الى ما يقرب من ثلاث وسبعين فرقة (ولعل ذلك مرتبط بالحديث المشهور عن الرسول فى هذا الصدد) ، وكل فرقة من هذه الفرق تعتقد انها الناجية .. بل أن كل فرقة من هذه الفرق قد انقسمت فيما بينها الى مجموعات يصعب حصرها . ومن هنا فاننا سنحاول فى كتابنا هذا أن نعرض لاهم هذه الفرق فى تاريخ علم الكلام ، وهى الفرق التى نرى أنها يمكن أن تعطينا فكرة شاملة عن مدارس علم الكلام . ان الفرق عديدة يطول ذكرها وعددها « ناقمون بعضهم على بعض فى التوحيد والامامة والاحكام والفتوى والسير . وجميع فنون الدين . يبرأ بعضهم من بعض ، ويكفر بعضهم بعضا . أكثر ما عندهم اذ سموا أنفسهم الجماعة يعنون أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة برا كان أو غاجرا . فسموا الجماعة على غير معنى الاجتماع على الدين»(٢) .

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ص ١١٥ جـ ٢ — المطبعة الادبية بالقاهرةسنة١٣١٧هـ .

(٢) سعد بن عبد الله أبو خلف الاشعرى القمى : المقالات والفرق ص ١٤ — ١٥ نشرة محمد جواد مشكور — مطبعة حيدرى بطهران سنة ١٩٦٣ وراجع أيضا : النوبختى : فرق الشيعة ص ١٧ نشرة : هـ . رتر . استانبول سنة ١٩٣١ م .

٢ ـ تعريف علم الكـلام

على ضو ما سبق نستطيع أن نفهم لماذا نشأ علم الكلام ، وما هـو الغرض الذى نشأ من أجله • ذلك أنه اذا كانت التيارات الاجنبية تمـوج باعتقادات ، ان لم تكن تناقض الدين الجديد ، فهى على الاقل تختلف معه وتصطدم به فى غير موضع • واذا كان هذا الدين الجديد يسعى من جهـة اخرى الى تثبيت قدميه على أرض جديدة ، فان ذلك معناه أن يقوم علم للدفاع عن العقيدة الجديدة والرد على المبتدعة والمنحرفين • وقد كان هـذا بالفعل هدف هذا العلم الجديد المسمى بعلم الكلام •

وقد عرف علم الكلام كثير من علماء اللاهوت والفلاسفة المسلمين • وهذه التعريفات وان تباينت فى ألفاظها الا أنها كلها تكاد تتفق على معنى واحد • فهى مجمعة على أن علم الكلام من شأنه أن يساعد المسلم على نصرة الآراء الدينية الواردة فى القرآن والسنة بالعقل•وهذه التعريفات تبين أن علم الكلام علم يستطيع المرء من خلاله أن يثبت العقائد الايمانيـة اثباتا صحيحا وأن يرد كل الشبه والانحرافات عن هذه العقائد • كذلـك تتفق هذه التعريفات على أن موضوع علم الكلام الذات الالهية : صفاتها وأفعالها وعلاقتها بالكون وبالانسان • وذهب نفر من الباحثين الى أن هناك شرطين لا بد من توافرهما لكى يكون البحث مندرجا تحت علـم الكلام •

ـ الشرط الاول أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله• أى لا بد وأن تكون قضاياه ايمانية مسلم بوجودها أولا من الدين •

ـ الشرط الثانى أن يكون هدف الباحث والغاية من دراسته الدفاع عن هذا الايمان بالعقل • أى لا بد له من أن يؤكد الشريعة بالعقل •

فبدون هذين الشرطين فلن يكون البحث بحثا كلاميا أو مندرجا تحت علم الكلام • ان عالم الكلام اذن لا بد أن يستمد موضوع بحثه ودراسته من النص الدينى ، من النقل لا من العقل ، من الشريعة الدينية لا من الاحكام العقلية • ولا بد أن تكون غايته الدفاع عن هذه الشريعة : سواء

بشرح نصوصها الدينية أو بتفسيرها والتعليق عليها أو بايراد الحجج العقلية المؤيدة لها •

ذكرنا أن ثمة أكثر من تعريف لعلم الكلام قد ورد على لسان الفلاسفة والمتكلمين فمن الفلاسفة نذكر الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد • ومن المتكلمين نذكر الغزالى أيضا والجوينى والقاضى عبدالجبار وفخر الدين الرازى والايجى وسعد الدين التفتازانى •••• الخ •

فلقد حد أبو نصر الفارابى (المتوفى ٣٣٩هـ) علم الكلام فى كتابه « احصاء العلوم » فقال « صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ماخالفها بالاقاويل • وهذا ينقسم الى جزئين أيضا : جزء فى الآراء وجزء فى الافعال » •

أما أبو حيان التوحيدى (٤٠٠هـ) فقد عرف علم الكلام فى رسالة له « ثمرات العلوم » بقوله « وأما علم الكلام فانه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح والاحالة والتصحيح والايجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتكفير » والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به وبين جليل يفزع الى كتاب الله تعالى فيه •

أما عضد الدين الايجى (المتوفى ٧٥٦ هـ) فقد ذكر فى كتابه المواقف وهو الكتاب الذى يكاد يكون دائرة معارف اسلامية كبرى ، ذكر تحديد علم الكلام فقال « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه • والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل . وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » •

والى قريب من هذا التعريف أشار التهانوى (١١٥٨هـ) صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » حيث قال « علم الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد ••

على أننا نرى من جهتنا أن أشمل تعريف لعلم الكلام وأبسطه يمكن أن يكون ذلك الذى ساقه عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) فى مقدمته المسماة بـ « مقدمة ابن خلدون » حيث قال ما نصه « انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » • فى هذا التعريف الجامع المانع حدد لنا عبد الرحمن بن خلدون بكل دقة ووضوح موضوع علم الكلام والمنهج المتبع فيه والغرض منه •

١ ـ فلقد حدد موضوع هذا العلم حينما قال « العقائد الايمانية » والمقصود هنا بالعقائد الايمانية الاحكام والمبادىء والقضايا التى أتى بها القرآن ، ولا دخل للعقل فى ايجادها • أى أن موضوع هذا العلم النص القرآنى المطروح على العقل البشرى •

٢ ـ واذا كان هذا العلم قد قام من أجل الدفاع عن العقائد الايمانية ، فانه لم يعتمد فى دفاعه على النقل بل اعتمد على منطق العقل ، واذا لم يجد سندا من العقل لكان من الصعوبة بمكان ، ان لم يكن من المستحيل ، بقاء النقل أو ان شئت منطق الوحى أمام العقل • وهذا يعنى أن أولئك الذين يعتقدون أن الوحى مخالف للعقل ، وأن العقل يعارض النقل ، أو أن منطق العقل يناقض منطق النقل ، نقول : ان هذه المعارضة لا مجال لها هنا • ذلك أن الوحى يعد شعلة تنير طريق العقل وترشده وتنبهه الى حقائق وأمور قد يند العقل عن الوصول اليها لو ترك بمفرده • معنى هذا أن العقل والنقل من شأنهما معا أن يكونا عمدة الفرد المؤمن العاقل فى الوصول الى الحقيقة والسعى نحوها •

٣ ـ كذلك فان هذا التعريف قد حدد هدف هذا العلم وغايته • اتضح ذلك من العبارة « والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » • فهو الى جانب بناء العقيدة الاسلامية على أساس عقلى ، يسعى من ناحية أخرى الى تفنيد آراء المبتدعة والمنحرفين الذين شوهوا الآيات القرآنية،بحيث أولوا بعضها تأويلات تخالف حقيقتها،

بحيث توحى مثل هذه التأويلات أن النقل يهدم نفسه بنفسه وأن آياته متعارضة • ثم أن هذا التعريف قد أوضح أخيرا الاخطاء التى وقع فيها هؤلاء المنحرفون وأشار الى تلك التى يمكن أن تنتج عن أقوالهم ، مما يخالف الشريعة الاسلامية كما هى مقررة فى القرآن الكريم والسنة النبوية •

على أنه ينبغى لى أن أشير هنا الى أن علم الكلام لم يكن مقبولا على كل المستويات آنذاك • صحيح كان له أنصاره ، لكن كان له فى نفس الوقت خصومه • فقد رفضه فريق رفضا مطلقا ، بينما نادى فريق آخر بضرورة وجوده • وقد توسط الامام الغزالى بين الرأيين فقال : ان تعلم الجدل والكلام فى حد ذاته باعتباره غاية لا وسيلة مذموم ، من حيث أنه يؤدى الى بيان تناقض الدين ، أما اذا كان وسيلة للايمان وللذب عن الدين ، فانه مباح ومندوب بل ومطلوب • ونحن نعلم أن الغزالى وان مال الى علماء الكلام ، وبوجه خاص الاشعرية ، فان علم الكلام لم يكن عنده شافيا لدائه • ولقد قرر ذلك فى منقذه من الضلال حيث قال « ••• ثم انى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت •• أن أصنف ، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودى •••• فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا •••• وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر » •

أما الامام الشافعى رحمه الله ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثورى فقد ذهبوا جميعا ، ومعهم أهل الحديث ، الى رفض الكلام ومهاجمة المتكلمين ووضعهم فى المرتبة الثانية بعد الشرك بالله ، وهى أسوأ درجة يمكن أن يوصف بها مسلم • وقد ذكر أن الشافعى قال أثناء موته « لو علم الناس ما فى الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد » •• أما ابن حنبل فقد ذهب الى أن علماء الكلام « زنادقة » • أما مالك فكانت حجته فى رفض الكلام والمتكلمين أنهم قوم على استعداد أن يغيروا دينهم طبقا لوجاهة البراهين التى تعرض لهم أو تعرض عليهم ، فقال « أرأيت ان جاء عالم الكلام من هو أجدل منه ، أيدع

دينه كل يوم لدين جديد » !! هذا بشأن بعض الذين يرفضون علم الكلام .

اما فيما يتعلق بالمؤيدين لعلم الكلام والمدافعين عنه ، فيذهبون الى أنه احدى السبل التى يدافع بها الانسان عن دين الله ، وانه أحد البراهين القوية على بعثة الرسل . وأنه وسيلة للبرهنة على حدوث العالم ، ووسيلة لاثبات القدرة الالهية والثواب والعقاب ، والجنة والنار وغيرها من مسائل وردت فى الشرع . ذلك أن هذه القضايا قد أثيرت حولها شكوك ، وكان لا بد من وجود نفر من المتكلمين لكى يدافع عنها بحجج عقلية ويستشهد هذا الفريق بقول الحق « قل هاتوا برهانكم » و « ليهلك من هلك عن بينة ويحى من حى عن بينة » وقوله سبحانه « هل عندكم من سلطان بهذا » .

وفى هذا الصدد يستشهد المتكلمون بمناظرة جرت بين على وبين الخوارج كانت نتيجتها رجوع الفين منهم الى الدين الاسلامى ، وما كان يمكن رجوع هؤلاء الا من خلال الجدل والحوار المستند الى العقل والنقل معا .

واذا كنا قد ذكرنا أن الامام الغزالى لم يكتف بعلم الكلام فليس معنى هذا انه يرفضه رفضا مطلقا أو أنه ينكره . ان الامام الغزالى يؤمن بعلم الكلام ويؤمن بأهميته وبدوره الكبير ، لكن الغزالى كان يبحث عن دواء آخر يشفى داءه وكان ان وجد ذلك فى التصوف كما هو معروف . الغزالى اذن لم ينكر علم الكلام ولم يهاجمه كسائر الفقهاء وهاكم عبارته التى يبين فيها أهمية علم الكلام . يقول الغزالى « وانما مقصوده (أى مقصود علم الكلام) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة . فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار . ثم القى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة ، فلهجوا وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها . فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات

أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله • فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى اليه ، فأحسنوا الذب عن السـنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة » (المنقذ من الضلال) •

٣ ـ سبب تسميته « علم الكلام »

يطلق على علم الكلام أكثر من لقب • فقد قال عنه أبو حنيفة : انه الفقه الاكبر فى مقابل الفقه الاصغر • ويقصد من هذا أن علم الكـلام يبحث فى الاصول الدينية كصفات الله والخلق والبعث ••• وكلها تقابل الفروع التى يبحثها الفقه ••

وقد يطلق على علم الكلام علم التوحيد أو علم التوحيد والصفات، لان أهم مسائله التوحيد الالهى وتنزيه الله عن كل ما عداه وعلاقة الصفات الالهية بذات الله ، وعلاقة الله بالعالم واثبات وحدانية الله ••••• ومن هنا جاز حقا أن يقال عنه أنه علم التوحيد •

وقد يطلق عليه أيضا لقب « علم أصول الدين » لان موضوعه كما أشرنا الاصول الدينية • لكن مما لا شك فيه أن التسمية الشائعة الآن والمشهور بها هذا العلم هى « علم الكلام » • ولقد اختلفت الآراء حول اطلاق هذا اللقب ـ علم الكلام ـ على هذا النوع من البحث • ولنعرض الآن أهم الآراء التى قيلت فى هذا :

١ ـ قيل أنه سمى بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين فى عهد مبكر هى : هل كلام الله المتلو حادث أم قديم • وقد أجمع كثير من المؤرخين على أن هذه النقطة بالذات هى السبب الرئيسى فى تسمية هذا العلم بـ « علم الكلام » • وسوف نرى أن مشكلة « الكلام الالهى » كانت من المشاكل الرئيسية التى أثيرت حولها شكوك كثيرة بل أنها تعدت مرحلة الشكوك الى مرحلة القتـل وسفك الدماء • وسنرى

كيف أن الاشاعرة وأهل السنة قد نادوا بقدم الكلام الالهى ، فى الوقت الذى جهرت فيه المعتزلة بالقول أن كلام الله حادث مخلوق .

٢ — وقد تكون التسمية بهذا الاسم راجعة لأن مبناه الدليل العقلى وأثره يظهر من كل متكلم فى كلامه ، وقلما يرجع فيه الى النقل اللهم ألا بعد تقرير الاصول الاولى ، ثم الانتقال منها الى ما هو أشبه بالفرع عنها وان كان أصلا لما يأتى بعدها .

٣ — وقد ترجع التسمية من جهة ثالثة لانه فى بيان طرق الاستدلال على أصل الدين أشبه بالمنطق فى تبيينه مسالك الحجة فى علوم أهل النظر وأبدل الكلام بالمنطق للتفرقة بينهما (رسالة التوحيد ص ١٨ — ١٩)(١) خاصة وان الذين كانوا يمثلون الافكار والعقائد الاسلامية أرادوا أن يتميزوا على خصومهم آنذاك ، وهم الفلاسفة ، فاختاروا هذه التسمية الجديدة « علم الكلام » ، والتى تقع فى حقيقة أمرها بين الدين والعقل، أى بين الفلسفة والوحى ، أو بين الشريعة العقلية وبين الشريعة الدينية. بعبارة أخرى : ترى هذ هالجماعة أن علم الكلام يقابل المنطق من حيث الوظيفة ، وظيفة كل منهما فى مجاله ، لكن نظرا لأن الفكرة الشائعة عن المنطق آنذاك كانت سيئة ، فقد أرادوا أن يطلقوا على علمهم الجديد لقبا يميزه عن المنطق من جهة ، ينفى كل صلة به من جهة أخرى فاختاروا « علم الكلام » .

٤ — وهناك رأى رابع يرى أنه سمى بهذا الاسم حيث جرت العادة عند علماء الدين الباحثين فى الاصول بالعقل آنذاك أن يعنونوا ابحاثهم بـ « الكلام فى ... » فيقال : الكلام فى الصفات ... الكلام فى الذات الكلام فى العقل ... الكلام فى القدرة ... لهذا ظن هذا الفريق أن تسمية هذا البحث بعلم علم الكلام ترجع لهذا السبب .

---

(١) اعتمادنا هنا على نشرة محمود ابو رية لرسالة التوحيد للامام محمد عبده — دار المعارف سنة ١٩٦٦ .

٥ — وهناك أخيرا من ذهب الى أن هذه التسمية ترجع الى أن علم الكلام يعتمد فقط على الاطار الفكرى النظرى وهو بهذا يستخدم «الكلام» وهو التطبيق العملى للكلام •

وعندنا أن أقوى سبب يمكن الاطمئنان اليه فى تعليل هذه التسمية هو السبب الاول الذى يظهر منه أن التسمية ترجع الى الخلافات الكبيرة التى نشأت فى القرون الأولى حول القرآن — كلام الله — هل هو محدث أم قديم ؟

المهم أن علم الكلام بدأ ينتشر فى البيئة الاسلامية وأخذت جماعات كثير تلتف حول هذا الفريق وذاك وأصبح بالفعل علما له كيانـــه المستقل وله منهجه الخاص ومشاكله الخاصة وانقسم المتكلمون فيما بينهم — شأنهم شأن غيرهم من باحثين — الى عدة فرق متباينة لكنها كلها فى الحقيقة كانت تسعى نحو هدف احد كما أشرنا • كما أن علمهم ، علم الكلام ، قد تميز بموضوعاته وهى البحث فى أصول الدين •

ولقد يتساءل البعض : وما هى هذه الاصول ، فنقول : ان أصـــول الدين التى تكلم فيها المتكلمون وبحثوها هى (كما ذكرها الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم) :

القول فى حدوث الاجسام ، والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم العالم والزمان ، والدلالة على أن للعالم محدثا هو الله • كذلك رد المتكلمون على المعطلة حيث أوضحوا أنه سبحانه عالم قادر حى وأنه واحد ، وردوا كذلك على الثنوية والزنادقة وعلى القائلين بالتثليث من النصارى وعلى غيرهم ممن قالوا بكثرة الصناع وانه لا يشبه الاشياء • كذلك بحثوا الرد على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة ، موضحين أن الله ليس جسما • كذلك بحثوا الرؤية ، رؤية الله ، ونفيها واثباتها وان ارادته محدثة أم قديمة ، وان أفعال العباد مخلوقة يحدثها الله أم يحدثها العبد ، وهـــل الاستطاعة قبل الفعل أم معه ، • وهل الله يريد الشرور والمعاصى أم لا يريدها •••• هذه كلها مسائل أصولية يمكن أن نوجزها فى :

١ — الايمان بوجود الله •

٢ ــ الايمان بأن العالم حادث عن موجده وليس قديما ٠
٣ ــ الايمان بوجود كائنات روحية ٠
٤ ــ الايمان بالوحى الالهى ٠
٥ ــ الايمان بالرسل ٠
٦ ــ الايمان بالبعث ٠
٧ ــ الايمان بالقـــدر ٠

٤ ــ بين الفيلسوف والمتكلم والصوفى

ذكرنا من قبل أكثر من تعريف لعلم الكلام ، ووقفنا على طبيعة هذا العلم ، والمهمة التى قام من أجلها ٠ كذلك ذكرنا لماذا سمى هذا العلم بهذه التسمية وأشرنا أيضا الى الالقاب الاخرى التى اطلقت على هـذا المبحث من مباحث الفلسفة الاسلامية ٠ ومعنى هذا انه اذا كان لهذا العلم منهجه وموضوعه وغايته التى انفرد بها عن غيره من علوم اسلامية ، فان المشتغلين به (المتكلمين) لا بد وأن تكون لهم ملامحهم الفكرية الخاصة ومنهجهم الخاص ولذلك لا ينبغى لنا أن نخلط بينهم وبين المهتمين الى حد كبير ببعض الموضوعات التى عالجها المتكلمون وأقصد هنا على وجـه التحديد الفيلسوف والصوفى ٠ فلا يصح البتة أن نسوى بينهما من جهة وبين المتكلم من جهة أخرى ٠ كذلك لا يصح أن نسوى بين الصـوفى وبين غيره من متكلمين وفلاسفة ٠ ولهذا رأينا أن نشير الى أهم الاختلافات التى تميز كلا من الفيلسوف والمتكلم والصوفى ٠ لان الفلسفة غير التصوف الذى يختلف كلية عن علم الكلام ٠

فاذا كان المتكلم والفيلسوف يشتركان معا فى أنهما يعتمدان على الحس والعقل كمصدرين رئيسيين (لا غنى لواحد منهما عن الآخر) للمعرفة الانسانية ، فان الاختـلاف هنـا فى نظـرة كل منهما الـى الوجـود :

فالمتكلم ينظر فى هذا العالم المـادى المحسوس متأملا فى علله ومعلولاته ، فى فعله وانفعاله ، ينظر فى وجود الموجودات وفى عدمها ،

ينظـر الى الاحـــوال التـــى تعتـــور هـــذا العـــالم ••• أنـــه ينظــــر الى ذلك كله لكى يرى فيه ما آمن به من قبـل • فهـــو ينظر فى المتناهى لكى يرى صورة اللامتناهى وينظر فى الحركة لكى يرى المحرك الحقيقى جل شأنه • أنه ينظر فى المتغير ليرى الثابت ، وينظر فى المخلوق ليرى صورة الخالق جل شأنه وعظمت قدرته • غاية المتكلم اذن هى أن ينظر الى العالم المحسوس لكى تطمئن نفسه ، ان جاز لنـــا استخدام هذا التعبير ، على ما ثبت لديها من قبل وآمنت بوجوده • أقصد الوجود الالهى المنزه عن المـــال والولد ، الذى لا تدركه الابصار ويدرك الابصـــار •

أما الفيلسوف فانه وان كان ينظر فى الوجود من حيث الفعل والانفعال، أو من حيث الحركة والسكون ، فانه قد يقف أمام هذا الوجود المطلق بحسبانه كل شىء ، وقد يرتقى من هذا العلم المـــادى المحسوس الى ما وراءه أو ما قبله وقد لا يرتقى • أريد أن أقول أن نقطة البداية عند المتكلم تختلف عنها عند الفيلسوف • لأن المتكلم لديه ، تبل نظره فى الوجود ، عقيدة راسخة من جملتها ايمانه بأن هذا العالم مخلوق وان ثمة نبوة ورسالة • وأن ثمة جنة ونارا وثوابا وعقابا ••• الخ • ان المتكلم رجل لديه منذ البداية مجموعة من العقائد الايمانية التى لا يرقى اليها أى شك، حتى وان كان العقل بجبروته مصدر هذا الشك • ذلك أن الايمـــان يسبق التعقل عند المتكلم • أما الفيلسوف فان الايمان تال للتعقل • لأن العقل هو كل شىء عند الفيلسوف : به يؤمن وبه يكفر (أى عن طريقـــه يكفر) • فما يجوزه العقل ويبرهن عليه يؤمن به الفيلسوف ، وما لا يجوزه العقل أو يعجز عن البرهنة عليه يرفضه الفيلسوف • هذا هو حـــال الفلسفة بوصفها نظر عقلى خالص فى الوجود • أما المتكلم فان قضايا الدين منقوشة على صفحة مرآة عقله وقلبه وحسه • فاذا آمن بها العقل فلا بأس ، أما اذا رفضها فليرحل وليتنحى جانبا تاركا اياها كما هى •

أضف الى ذلك أن الفيلسوف قد يبدأ النظر فى هذا العالم وقد لا يبدأ • أعنى أن هناك من الفلاسفة (كالفارابى مثلا وديكارت بالنســـبة

للبرهان الانطولوجى) من يفضل أن ينظر فى فكرة الله مباشرة أى يستدلون على الله من خلال الفكرة ذاتها كما هو معروف وشائع لدى بعض الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين •

أما المتكلم فانه يرى أن طريق هؤلاء الفلاسفة غير مضمون وليس مؤكدا ولهذا فانه يفضل دائما أن يتخذ من هذا العالم المحسوس وسيلة لتأكيد وجود الله • ورأيه فى هذا ان كل شىء فى العالم المحسوس انما ينهض كدليل قاطع لا يرقى اليه شك على الوجود الالهى • كما أنه أيضا يرى أن الصفات الالهية ، وما أدراك ما الصفات الالهية عند المتكلمين ، لا يمكن أن نستدل عليها بطريقة قاطعة الا من خلال هذا العالم القائم أمام الحس والعقل •

يرتبط بذلك أن المتكلم يبدأ النظر فى العالم واضعا نصب عينيه فكرة متميزة وواضحة عن الله ، أما الفيلسوف فقد يبدأ البحث دون هذه الفكرة • وحتى اذا كانت لديه فكرة فانه يضعها كفرض ينبغى التحقق من وجوده وصحته أو طرحه جانبا • والى جانب ذلك كله نستطيع أن نقول ان الفيلسوف يبحث فى الالهيات كجزء من بحث يشمل موضوعات أخرى • اما المتكلم فان مبحثه الرئيسى هو الالوهية ، واذا كان ثمة ابحاث أخرى قد تعرض لها أو عرضت له فانها فرعية وثانوية بالنسبة لبحثه فى الالوهية •

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: ان موضوع علم الكلام الله وصفاته وأفعاله ، وعلاقته بهذا العالم ، بما فى ذلك الانسان سيد الكون • حيث يبحث هذا العلم مدى متابعة الانسان للقرآن وللشريعة الدينية • ولهذا فان من مقاصد هذا العلم بيان الافكار الواضحة والمتميزة عن الله والعالم بحيث تطابق هذه الافكار تلك الواردة فى القرآن والسنة النبوية • أما الفيلسوف ، أو ان شئت الفلسفة ، فان موضوعها الكون بما فى ذلك الانسان • وان ما يميزها عن علم الكلام هو أن الفيلسوف قد ينتهى ، كما ذكرنا ، الى اثبات علة أولى للعالم أو عدة علل ليست هى بالتحديد

الله • أما المتكلم فان لديه من البداية مجموعة من القضايا الايمانية التى يريد أن يدعم ايمانه بها من خلال نظره فى الوجود • وباختصار شديد جدا نقول : المتكلم مؤمن يريد أن يعقل أما الفيلسوف فهو يعقل لكى يؤمن• هذا هو الفرق بين الفيلسوف والمتكلم •

أما عن الصوفى فنحن نعلم أنه رجل تجاوز مرحلة الاعتماد على الحس والعقل كآداتين من أدوات المعرفة وانتهى بعد نقد رائع للحس والعقل الى القول بعدم الاعتماد عليهما لما بدا له من سوءاتهما • ولهـذا فانه يعتمد على الحدس (أو البصيرة أو الالهام أو عين السر أو القلب)• وثمة سمات كثيرة تميز بين الصوفى من جهة وبين المتكلم والفيلسوف من جهة أخرى • ولكى يتضح هذا التمييز أسوق هنا موقفه من فكرة الالوهية: وهى جوهر التصوف وبحره الذى يسعى الى الفناء فيه •

فالمتصرف رجل وقف على طريقة علماء الكلام فى ادراكهم للـه واستدلالهم عليه • كما أنه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها • وأدرك بحدسه أن هؤلاء وهؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع ، ومـا يستتبع ذلك من ادراك الصفات الالهية • غير أنه لا يقتنع بهذه الادلة ولا تشفى علته ولا تروى ظمأه • ان له معرفة من نوع خاص • انه يطلب ادراك الله مباشرة من طريق الله ذاته • فلولا ربى — هكذا يقول الصوفى— ما عرفت ربى ، ولقد عرفت ربى من طريق ربى • وذلك راجع ، بطبيعة الحال الى ازالة حجب الحس والعقل عن عين الروح كما يقولون • ورأى الصوفية فى أن قصر طريق الاستدلال على وجود الله من طريق مخلوقاته يجعل الطريق الى معرفة الله ضيقا ، لانه قد يؤدى ، أحيانا كثيرة ، الى انكار وجود الله •

وعند الصوفية نجد أن طرق المتكلمين والفلاسفة ، حتى وان أدت بالتأكيد الى معرفة الله ، فانها لا تؤدى الى المعرفة الكاملة والحقة بـه سبحانه • لان العقل ، وان كان قادرا على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم ، الا أنه لا يستطيع أن يحيط بكنهه جل شأنه ، وليس فيـه

المفهوم الذى يمكن بواسطته ، ومن خلاله ، ادراك هذا الصانع • وعلى هذا فان خير طريق لمعرفة الله انما تكمن فى معرفته وادراكه ادراكامباشرا • ان كل التصورت والمفهومات التى لدى العقل البشرى ، انما تعتمد فى أساسها على المحسوسات ، ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا مثيل له ، ولما كان كل ما خطر ببالنا فانه سبحانه بخلاف ذلك ، وجب اذا على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس الصوفى بدورهما فى ادراك الذات الالهية ادراكا مباشرا •

ان الصوفية جميعا يذهبون الى أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والادراك والاحاطة ، وهذه الملكة هى القلب أو البصيرة أو الالهام • وان تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصرها فى مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية فى الانسان التى تعد البصيرة جوهرها ولهذا وجب « أن نلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقهم ، فى ذلك القبس الالهى الذى ينير صدورهم وفى ذلك الشهود الذى يتحدثون عنه ، والمعرفة التى يتذوقونها : لا أقول التى يدركونها عقلا أو التى يستطيعون التعبير عنها ، فان الادراك العقلى والقدرة على التعبير من أعمال العقل ، ونحن بازاء أمور فوق طور العقل ••• فى الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة الوحدوية فى ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لانه يحمل قبسا من نورها فى قلبه — وشبيه الشيء منجذب اليه ، والفرع دائم الحنين الى أصله • وبينما يهيم الفيلسوف فى ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل الى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة ••• وبينما يظل الاول يدور فى دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ولا يصل — ان وصل — الا الى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها • وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا التعبير عما فى نفسه ، وان كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز

الحائر والاسلوب الغامض الذى لا يفهمه الا من تذوق أحواله(١) •

معنى هذا أن رأس مال الفيلسوف — أن صح التعبير — عقله ، أما رأس مال المتكلم النص الدينى أما رأس مال الصوفى قلبه • ان الصوفى يفنى فى موضوع معرفته أما الآخرين فيميزان دائما بين المدرك وبين المدرك • ثم ان الصوفى لا يعترف كلية بمنطق العقل ، بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب • الفيلسوف يرفع من شأن العقل على حساب العاطفة القلبية ، بينما يرفع الصوفى من شأن العاطفة (أو الارادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب القلب عن معاينة الله ومشاهدته • ثم أن الحقيقة عند الفيلسوف موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وأن يعبر عنها ويستدل عليها ، أما الصوفى فعنده الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو نقلها الى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنتقل الى الآخرين (كتجربة الحب الانسانى) ثم أن الفيلسوف ، كما ذكرنا من قبل ، يجعل البحث فى الالوهية فرعا من فروع أبحاثه أما الصوفية فان الالوهية عندهم كل شىء : هى حياتهم ووجودهم وبفقدهم لها يفقدون وجودهم وحياتهم • ذلك أن معرفة الصوفى ليست معرفة نظرية ، كما هو الحال عند الفيلسوف ، بل هى معرفة عملية تتجلى عليه فى كل خطوة يخطوها •

كذلك فاننا نجد — فيما يتعلق بعلماء الكلام — ان الصلة بين الانسان وبين الله ، صلة عبد بمعبود ، صلة ثواب وعقاب ، الامر الذى يحدد سلوك الصوفى طمعا فى هذا وخوفا من ذلك • أما الصلة التى يصورها لنا الصوفية فليست كذلك انها صلة عاشق بمعشوق ، صلة حبيب بمحبوب • وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول ان حب الصوفى وطاعته الله غاية فى حد ذاتها وليسا وسيلة لشىء آخر • أما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين فوسيلة لدخول الجنة والبعد عن النار •

---

(١) د • أبو العلا عفيفى — التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص١٧ ط ١ — دار المعارف سنة ١٩٦٣ •

وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن التوحيد عند المتكلمين انما يعتمد على النص الدينى فى المقام الاول • لان المتكلمين ، مهما اختلفوا فيما بينهم ، فان ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به• وكل فريق منهم سعى الى ايمانه ودافع عنه اعتمادا على النص الدينى •

أما الفيلسوف فان التوحيد عنده يعتمد كلية على العقل بحيث اذا كان ثمة آيات تخاطب العقل — بالنسبة لقضية التوحيد — أدرجها الفيلسوف فى جملة أدلته على الوحدانية ، وكلها أدلة تظل ، كما قلنا ، فى اطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولا ثم يؤمن ثانيا •

أما الصوفى فان توحيده يعتمد على الذوق ، يعتمد على المعرفة والشهود الذى لا يرى فى الوجود كله الا الله • وهو ان شهد بوجود موجودات أخرى فانما يشهد بها من حيث أن الذات الالهية تتجلى من خلالها ، ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادرا ما يتخذ الصوفى الموجودات دليلا على وجود الله ، لأن الصوفى يسعى، كما قلنا ، الى تجاوز هذه المرحلة ، الى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفناء لكى يبقى هناك • ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ،ثم بتوحيده سبحانه من مشاهدة موجوداته ، حيث تدرك الذات بادراك الموجودات ثم تنتهى الى وحدة الوجود ، بحيث لا يرى الصوفى الا الوجود الالهى وحده فحسب •

٥ — أهمية علم الكلام والفلسفة الاسلامية

يجدر بنا فى هذا الصدد أن نعرض — قبل الخوض فى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية — رأى نفر من المستشرقين فى بيان أهمية الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية يقول دى بور فى هذا(١):

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٤ — ٣٥ : ترجمة د • محمد عبد الهادى أبو ريده مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨ •

ان نشأة الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى • وان تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها فى مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولا سيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقارنة الفلسفة الاسلامية بها • ولهذا البحث شأن عظيم اذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الاسلامية بغيرها من المدنيات • والفلسفة ظاهرة مستقلة نشأت فى بلاد اليونان حتى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التى تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها •

ولتاريخ الفلسفة فى الاسلام شأن أيضا لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الامر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الاولين • واذا احطنا علما بالظروف التى أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس الى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب الى النصارى فى القرون الوسطى ولكن يجب أن نكون فى هذا القياس على حذر ويجب الا نفرط فى أمره الآن على الاقل • ثم أن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التى بتأثيرها تنشأ الفلسفة فى الجملة •

وبعد أن يصرح « دى بور » بكل هذا وبعد أن ينص على أن أهمية الفلسفة الاسلامية « أكبر بكثير من الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى » بعد ذلك يصدر حكما جائرا على الفلسفة الاسلامية فيقول :

ليس هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، ولكن كان فى الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وان اتشحوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم

الخاصة ، • ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم اذا اطللنا عليهم من ذروة احدى المدارس الفلسفية المزهوة بفلسفتها •

على أن هناك عالما آخر هو « رتر + سنة ١٨٤٢م » • فقد ذكر فى كتابه « حول معرفتنا بالفلسفة العربية » ان الفلسفة الاسلامية لها قيمتها الخاصة باعتبار أنها فلسفة مستقلة قائمة بذاتها لها شخصيتها • وأساس هذا الحكم هو ما يؤكده « رتر » من أن علم الكلام الاسلامى يمثل فلسفة خاصة قائمة بذاتها • أما الفلسفة الارسطية فان « رتر » يقول ان تأثيرها عند العرب لم يكن دائما واعتبرت عندهم الحادية لانها لم نرسخ فى جذور الروح العربية •

ومن المنصفين والباحثين الممتازين الذين نظروا الى الفلسفة الاسلامية نظرةموضوعية « دوجا Gustave Dugat » فى كتابة « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » حيث ذكر بعض الآراء المتعصبة ورد عليها بقوله ان مثل هذه الاحكام « تذهب فى البت الى حد الشطط ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات ارسطو • وما أسوق الا شاهدا واحدا • فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ءأنه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى ؟ ويضيف العالم الباحث : وعندى أن طريقة العالم « منك Salmon Munk فى التعريف بهذه الفلسفة أدنى الى السداد • ثم يورد رأى مونك على الوجه التالى « يمكننا أن نقول فى الجملة أن الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفا ، بل هى توشك أن تكون تقلبت فى كل الاطوار التى مرت بها فى العالم المسيحى • ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص ومذهب الشك ومذهب التولد ، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث• ثم يضيف بعد ذلك دوجا :

« وعندى أن النظر العقلى العربى كان على الحقيقة محاولة لاصلاح القرآن وتكميل الاسلام • حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة

الفلسفية لدى المسلمين ••• وقد أنكروا عقيدة أن القرآن مخلوق ••• وهم يقولون انه كان من المستطاع أن يؤتى بخير منه • وهذا التعرض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث يكاد يكون من نوع ما فعل الفلاسفة الاوروبيون فى تمحيص التوراة والانجيل كما تمحص سائر الكتب » (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣ — ١٥) •

وبعد أن يعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الرائع « التمهيد » لموقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية حيث يبين تناقض الدارس من خلال مؤلفاته أولا ثم مضاربة العلماء الغربيين بعضهم ببعض حيث يكذب أحدهم الآخر فى أهمية الفلسفة الاسلامية وموقفها من الفكر الفلسفى العالمى ، ينتهى الى عدة نقاط هامة لا بأس من ذكرها هنا :

١ — أولى هذه النقاط الهامة أنه تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى ، وأصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسرية : فان فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ••• الخ • ثم أن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس من مذهب أرسطو ، مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار • وظهرت أيضا فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة •

٢ — تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس (كما سيلى) كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة فى سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ، ووجد من يقول ما يقوله الاستاذ بيكافيه فى كتابه «تخطيط لتاريخ عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى » قال فى كتابه « اذا قارنا بين المؤلفات التى قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التى كانت فى متناول العرب ، عرفنا أن هؤلاء ينبغى أن يكونوا أدنى الى الابتداع ، فقد تميزوا

بفضل معارفهم التى نسقوها ، فكانوا فى القرن الثالث عشر أســاتذة أولئك ، فعاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكى بما نقلوا عن القدماء وبما ولدته أفكارهم » •

٣ ــ أصبح لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية شاملا ، كما بينــه الاستاذ « هورتن » لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلا م• وقد اشتد الميل الى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة ، خصوصا فى العهد الاخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف • ويعد الاستاذ « ماسينيون » من متصوفة الاسلام : الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة فى كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقــة بتاريخ التصوف فى بلاد الاسلام »(١) •

---

(١) مصطفى عبد الرازق : التمهيد ص ٢٥ ــ ٢٧ ط ٢ لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٩ هـ ــ سنة ١٩٥٩م •

الفصل الثالث

الشيعة

الشـــيعة

١ — معنى كلمة شيعة :

الشيعة هم الجماعة الذين « شايعوا » الامام على بن أبى طالب بعد موت الرسول عليه السلام ونادوا بامامته . ولفظ « شيعة » قد ورد فى القرآن فى قوله سبحانه « ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا(١) » وفى قوله كذلك « .. واتقوا واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون »(٢) .

والتشيع فى اللغة هو : الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص . والاشياع هم الاتباع والانصار . فقد ورد فى القرآن الكريم « فاستغاثة الذى من شيعته على الذى من عدوه »(٣) وجمع « شيعة » شيع وأشياع . كذلك نجد أن من معانى كلمه « شيعة » الامثال والاشباه . وقد وردت فى القرآن بهذا المعنى « كما فعل بأشياعهم من قبل »(٤) .

---

(١) سورة مريم ٦٩ .

(٢) سورة الروم ٣٢ .

(٣) سورة القصص ١٥ .

(٤) سورة سبأ ٥٤ ، وراجع : المقالات والفرق للقمى وكذلك الملل والنحل للشهرستانى وكتاب مقالات الاسلاميين للاشعرى جـ ١ ص ٦٥ وكذلك د. فضيلة الشامى : تاريخ الفرقة الزيدية ص ١٣ — بغداد سنة ١٩٧٤م وراجع كذلك « الحور العين » لابى سعيد نشوان الحميرى ص ١٧٨ نشرة — كمال مصطفى سنة ١٩٤٨ حيث حاول المؤلف بيان المعنى اللغوى والاشتقاقى لكلمة « شيعة » ، فقال « سميت الشيعة لمشايعتها لعلى ولاولاده . والمشعب : الطريق . ويقال : شيع الرجل اذا صحبه والمشايعة ايضا : المخالطة والمشاركة فى الامر وغيره ، ومنه يقال : سهم مشاع اى غير مقسوم وسهم شائع أيضا ، كما يقال سائر وسار . وقيل اسم الشيعة مأخوذ من السهم الشائع . فان صح هذا : فالشيعة جمع شاع مثل حيرة جمع حار . والشيعة أيضا من غير هذا : مثل الأسد وهو ولده وهو الشيع ايضا . ويقال : هذا شوع هذا وشيع هذا : للذى ولد بعده ولم يولد بينهما . ويقال : آتيك غدا شيع غد ، أى بعد غد .

ويقال : ان الشيع : المقدار . فيقال : اقام شهرا أو شيعة . ويقال =

ولقد أصبح معروفا الآن أن لفظ « السيعة » يطلق على الجماعة المؤيدة لعلى بن أبى طالب • وأصبح المرء لا يحتاج الى كبير بحث حتى يقف على حقيقة هذا اللفظ الذى استخدمه أنصار على بن أبى طالب بنفس المعنى الوارد به فى القرآن • فاذا كان معناه فى القرآن الجماعة، واذا كان معناه أيضا الانصار ، فانه قد استخدم عند الشيعة بالمعنيين : الجماعة المناصرة والمؤيدة لعلى بن أبى طالب • ولقد قال الاشعرى فى مقالاته : انهم انما قيل لهم الشيعة لانهم شيعوا عليا رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله •

٢ — نشأة التشيع :

تعد الشيعة من أقدم الفرق الكلامية وأهمها ، نظرا لمكانتها الكبيرة التى احتلتها فى الماضى وما زالت تحتلها فى بعض البلدان الاسلامية واذا كنا ذكرنا فى حديثنا عن أسباب نشأة الفرق الاسلامية أن السبب السياسى كان من جملة هذه الاسباب ، فاننا نجد أن هذا السبب بعينه هو الذى أدى الى نشأة الشيعة •

لقد مات الرسول الكريم دون أن ينص (على الاقل بالاسم) على من يخلفه من الصحابة • فلقد كان كل صحابى صالحا بلا شك لتحمل مسئولية الحكم ، وان تفاوتت درجات هذه الصلاحية • ولقد اختلف المسلمون فيما بينهم حول مسألة الامامة أو الخلافة • ولقد تبلورت هذه الخلافات فى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

(أ) شيعة على بن أبى طالب •

(ب) جماعة الانصار الذين أيدوا امامة سعد بن عبادة الخزرجى •

(جـ) ثم هناك طائفة ثالثة رأت أن خليفة رسول الله ينبغى أن يكون أبا بكر الصديق •

= شيع الراعى بابله ، وشايع اذا صاح بها ودعاها اذا استأخر بعضها . والمصدر المشايعة والشياع . والشياع . صوت مزمار الراعى . ويقال : شيعه اذا أحرقه . ويقال : شيعت النار بالحطب تشييعا اذا أذكيتها به .

ومع أن هذه الجماعة الاخيرة ، جماعة أبى بكر الصديق ، ذهبت الى أن الرسول لم ينص على خليفة بعينه ، حيث أنه ترك الاختيار للمسلمين ، الا أنها قالت : ان أبا بكر الصديق أقرب الناس الى رسول الله طوال بعثته ، كما هو معروف • واستشهدت على ذلك بما ذهبت اليه من أن الرسول لم ينص على خليفة بعينه ، حيث أنه ترك الاختيار للمسلمين ، الا أنها قالت : ان أبا بكر الصديق أقرب الناس الى رسول الله طوال بعثته ، كما هو معروف • واستشهدت على ذلك بما ذهبت اليه من أن الرسول عليه السلام أمر — عند وفاته — أبا بكر أن يؤم المسلمين فى الصلاة ، وهذا ، فى رأيهم ، يدل على ثقة الرسول فى أبى بكر • ويقولون ان الرسول كان اذا أراد أبا بكر يقول لمن حوله « ادعون لى حبيبى » • وعلى ذلك ذهبت هذه الجماعة الى القول : ان النبى صلى الله عليه وسلم رضيه لأمر ديننا ورضيناه لامر دنيانا»(٥) •

وهناك روايات كثيرة كلها تشير الى أن الرسول كان يميل الى أبى بكر الصديق فقد ذكر ابن قتيبه فى كتابه « تاريخ الخلفاء » ان الرسول عليه السلام قد قال فى حق أبى بكر وعمر بن الخطاب أنهما بالنسبة له بمثابة السمع والبصر • وهناك رواية اخرى مؤداها أن الرسول عليه السلام قال عنهما لعلى بن أبى طالب « هذان (أبو بكر وعمر بن الخطاب) سيدا كهول أهل الجنة من الاولين والآخرين ، الا النبيين والمرسلين عليهم السلام ، ولا تخبرهما يا على »(٦) •

لقد نشب الخلاف بين جماعة الانصار والجماعة المؤيدة لأبى بكر الصديق • ولما زاد الخلاف بينهما توجهتا معا الى سقيفة بنى ساعدة ومعهما أبى بكر وعمر وأبى عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة الثقفى

---

(٥) راجع فى هذا الصدد : النوبختى : فرق الشيعة ص ٢ نشرة رتر سنة ١٩٣١ — استانبول . وراجع كذلك المقالات والفرق للقمى ص ٣ نشرة رتر — طهران سنة ١٩٦٣ •

(٦) ابن قتيبه : تاريخ الخلفاء (الامامةوالسياسة) ص ١ — ٢ نشرة عيسى البابى الحلبى (بدون تاريخ) .

حيث أظهر كل فريق نواياه تجاه الامام • فكل فريق يرى انه أحق بهذا المنصب من غيره(٧) • فلما رجحت كفة أبى بكر قالت الانصار : منا أمير ومنكم أمير فقالت جماعة أبى بكر : ان الرسول عليه السلام نص على أن الائمة من قريش فقد قال عليه السلام : « الائمة من قريش أبرارهـا أمراء ابرارها ، وفجارها أمراء فجارها • وان أمرت عليكم قريش عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له وأطيعوا » (صحيح البخارى جـ ٥ ٣٠٧) ولقد ذهب ابن حزم الاندلسى الى أن هذا الحديث صحيح وأن من رواه أنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب •

وعند ابن حزم أن ما يدل على صحه هذا الحديث « اذعان الانصار ، رضى الله عنهم ، يوم السقيفة ، وهم أهل الدار والمنعة والعدذ والعـدد والسابقة فى الاسلام » (٨) • ويبدو ان هذا الحديث قد وجد مفعولا

---

(٧) لقد كانت وجهة نظر الانصار فى هذا الصدد انها تعد من اهـم الجماعات التى بكرت بالاسلام والتى أيدت الرسول وناصرته وكانت الى جواره فى احلك المواقف ولقد عبر سعد بن عبادة عن موقف الانصار هنـا حينما خطب فيهم قائلا : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث فـى قومه بضع عشرة سنة يدعوهم الى عبادة الرحمن وخلع الاوثان . فمـا آمن به من قومه الا القليل . والله ما كانوا يقدرون ان يمنعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يعرفوا دينه ، ولا يدفعوا عن انفسهم حتى اراد الله تعالى لكم الفضيلة وساق اليكـم الكرامـة ، وخصـكم بالنعمـة ورزقكم الايمان به وبرسوله صلى الله عليه وسلم ، والمنع له ولاصحابه والاعزاز لدينه والجهاد لاعدائه .. فكنتم اشد الناس على من تخلف عنه منكم واثقله على عدوكم من غيركم ، حتى استقاموا لامر الله تعالى طوعا وكرها، واعطى البعيد المقادة صاغرا داحرا حتى اثخن الله تعالى لنبيه بحـكم الارض ودانت بأسيافكم له العرب ، وتوفاه الله تعالى ، وهو راض عنكم قرير العين . فشقوا ايديكم بهذا الامر ، فانكم احق الناس واولاهم به (بالامامة) ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء جـ ١ ص ٥ الناشر — مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٦٩ . على ضوء هذا النص نستطيع ان نفهم لماذا نادى الانصـار بأن يكون الامام منهم ، وان نفهم الى اى حد كانوا على حق فى مطلبهم هذا .

(٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ ٤ ص ٨٩ وراجع أيضا محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى كتابه « أصل الشيعة واصولها » ص ١١٠ ط ١٠ — القاهرة سنه ١٩٥٨ حيث ذهب الى ان أصل التشيع يرجع الى بعض الآيات القرآنية وتفسير الرسول لها . وراجع كذلك د . فضيلة الشامى : تاريخ فرقة الزيدية ص ٥٤ وما بعدها .

سحريا فى نفوس الانصار • فما أن سمعوه حتى رجعوا الى أبى بكر وناصروه اللهم الا نفر قليل بقى على عهده لسعد بن عبادة الخزرجى[٩]•

ويذكر المؤرخون أن هناك فرقة اعتزلت الرأيين السابقين (ويبدو أنها كانت بداية لتأسيس جماعتى المرجئة والمعتزلة) ، وقالت انه ينبغى علينا أن لا ندفع الضرائب لأبى بكر حتى يظهر لنا بجلاء من هو الخليفة الحقيقى لرسول الله • ولقد فضلت هذه الجماعة المعتزلة أن تقسم الزكاة على الفقراء من بينهم فحسب •

ولم تكن هذه الجماعة وحدها هى التى اعتزلت جمهور المسلمين ، بل أن هناك جماعة أخرى هم « أهل الردة » وقصة هذه الجماعة ، باختصار شديدة ، انها بعد وفاة الرسول رجعت (ارتدت) عن الاسلام الى عقيدتها الاولى • ولقد دعت بنو حنيفة — احدى القبائل التى كان لها شأنها — الى نبوة مسيلمة الكذاب ، الذى كان قد ادعى النبوة فى حياة رسول الله • ولقد أرسل أبو بكر الصديق الى هؤلاء الجماعة خالد بن الوليد ، حيث حاربهم وقتل على رأسهم « مسيلمة » الكذاب ، ورجعت الجماعة الباقية بعد القتال الى الاسلام من جديد •

---

(٩) القمى : المقالات والفرق ص ٣ — ٤ وقد كانت خطبة أبى بكر فى هذا الصدد كما ذكرها لنا الناشىء الاكبر هى : « اما بعد نحن عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم التى خرج منها وبيضته التى تفقأت عنه . وانما جيبت العرب عنا كما جيب الرحا عن قطبها . ونحن معشر المهاجرين اول الناس اسلاما واوسطهم دارا واصبحهم وجودا واكرمهم ولادة فى العرب وامس الناس رحما برسول الله صلى الله عليه وسلم . وان الناس لا يدينون الا لهذا الحى من قريش . وهذا الامر ان تطاولت له الاوس لم تقصر عنه الخزرج ، وان تطاولت له الخزرج لم تقصر عنه الاوس . وكان بين الحيين قتل لانيس وجراح لاتداوى . وانتم معشر الانصار اخواننا فى الاسلام وشركاؤنا فى الدين نصرتهم وآسيتم وآويتم . فجزاكم الله حقا . نحن الامراء وانتم الوزراء . وانتم محقون أن لا تحرموا اخوانكم من المهاجرين ما ساق الله اليهم من خير . فقال الحباب بن المنذر . والله ما نحسدك انت ولا أصحابك، ولكننا نخشى ان يكون الامر فى أيدى قوم ضربناهم بأسيافنا او قتلناهم بأسيافنا . ثم قال ابو بكر : فان تطيعوا امرى فبايعوا احد هذين الرجلين : ابا عبيدة او عمر . وكان ابو عبيدة عن يمينه فبدأ به . فقال عمر : وانت حى يا ابا بكر ؟ ما كنا نؤخرك عن مقامك الذى اقامه لك رسول الله صلى الله عليه وسلم . فبايعه عمر ... الخ . الناشىء الاكبر : مسائل فى الامامة ص ١٣ — ١٤ نشرة فان أس . بيروت سنة ١٩٧١ .

ونحن نعلم بعد ذلك أن عثمان عليه السلام قد قتل . وان قتله سبب بلا شك مشاكل كبرى وفتن لم تنته بموته أو موت حلفه (١٠) . لقد مات عثمان ، وبايع نفر غير قليل من المسلمين على بن أبى طالب وأيده وناصره . وبوجود على بن أبى طالب على المسرح السياسى الرسمى بدأ «التشيع» يلعب أيضا دورا رئيسيا ورسميا فى التاريخ الاسلامى .

٣ ـ الشيعة فى حياة على :

ذكرنا أن الشيعة هم أتباع الامام على ، وهم أولئك الذين انقطعوا له وقالوا بامامته . ولقد كان على رأس جماعة الشيعة فى بداية الامر كل من : المقداد بن الاسود الكندى ، وسلمان الفارسى(١١) وأبو ذر الغفارى وعمار بن ياسر المذحجى وغيرهم . ولقد انقسمت جماعة الشيعة فيما بعد انقسامات يصعب على المرء حصرها أو تتبع سيرها . فكل فرقة كانت أما لعدة فرق أخرى ... وهكذا(١٢) ونظرا لأننا لا نستطيع أن نقتصر على طائفة أو مدرسة دون غيرها ، فاننا سنسعى الى بيان الملامح العامة لجماعة الشيعة ، مشيرين فى النهاية بشىء من التفصيل الى احدى طوائفها : الاسماعيلية الباطنية .

يميل الشيعة بوجه عام الى القول بأن الامامة درجة لا تقل عن درجة النبوة (بل غالى البعض فذهب الى أنها أعلى من درجة النبوة وأفضل منها وانتهى هذا البعض الى أن عليا أفضل من رسول الله !!) . ولهذا فقد ذهبوا الى ان الامام ، كما سنرى ، رجل معصوم من الخطأ ، وذلك

---

(١٠) راجع فى هذا بالتفصيل الدكتور طه حسين فى كتابه : الفتنة الكبرى حيث خصص الجزء الاول عن عثمان والثانى عن على بن أبى طالب وبنيه . دار المعارف جـ ١ سنة ١٩٧٦ ، جـ ٢ ط ٨ سنة ١٩٦٥ .

(١١) عن هذه الشخصية العجيبة راجع المقال الممتاز الذى كتبه « لوى ماسينيون » تحت عنوان (سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى ايران) وقد قام بترجمة المقال د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه (شخصيات قلقة فى الاسلام) النهضة المصرية سنة ١٩٦٤ .

(١٢) راجع على سبيل المثال : المقالات والفرق للقمى ص ١٥ وما بعدها.

بنـاء على العلم اللدنى الحاصل له • فهو رجل يوحى اليه من قبل الله • وطالما ان هذا عمله فكيف يخطىء أو يجوز عليه الخطأ • ان الخطأ يحدث لاولئك الذين يكتسبون معارفهم من خلال الخبرة الانسانية • أما من يعلو على ذلك ويأخذ علمه عن النبى الذى أخذ علمه عن الله مباشرة، فانه لن يخطىء وهنا تنتهى الشيعة الى القول : انه اذا أخطأ الامام فمن ذا الذى يصحح له خطأه!!(١٣) •

ان الشيعة بوجه عام (ومعهم نفر غير قليل من المسلمين) كانت ترى أن الامامة ليست قضية مصلحية ، بل هى ركن من أركان الدين على حد تعبير الشهرستانى • ولهذا فقد اهتمت بها الشيعة اهتماما بالغا، وسعت بكل جهدها الى أن تكون من أهل البيت وأن تكون بالوراثة(١٤) • وهم فى هذا السعى قرروا أن عليا — أمامهم — مفروض على المسلمين من قبل الله ، وان طاعتهم له انما هى طاعة لله سبحانه • فقد ذكر الامام جعفر الصادق انه « انما يعرف الله عز وجل ويعبده من عرف الله وعرف امامه منا أهل البيت ومن لا يعرف الله عز وجل ولا يعرف الامام منا أهل البيت فانما يعرف ويعبد غير الله » (١٥) •

الى هذا الحد كانت درجة الامامة وأهميتها عند الشيعة • وكأنى بالشيعة (الغلاة) يعتقدون أن اللاهوت متحد مع الناسوت فى شخص الامام •

---

(١٣) لاحظ هنا التأثير الافلوطوينى فيما يتصل بنظرية الفيض وعلاقتها هنا بالامامة ، وهذا ما سوف نخصص له بحثا مستقلا •

(١٤) يذهب « فلهوزن » الى غير ذلك حينما قال عن الشيعة انه « لم يكن اتخاذهم عليا زعيما بسبب أنه ابن عم الرسول وصهره وأبو احفاده — اذ أن حق الاقربين فى وراثة الرياسة — وكأنها ملك خاص — لم يكن معترفا به عند العرب ، وبالاولى لم يعترف به الاسلام . وانما اختاروه لانه بدا لهم أفضل صحابة الرسول الاقدمين ، ومن هؤلاء كان الخليفة يختار حتى ذلك الحين وكانوا له كعهدهم مع النبى ، بمثابة هيئة مستشارية ، كما كانوا الى حد كبير مناط استمرار الحكومة الدينية عند تبدل الاشخاص الذين فى المنصب الاعلى . الخوارج والشيعة ص ١٤٦ •

(١٥) الكلينى : أصول الكافى جـ ١ ص ١٨٩ عن د . فضيلة الشامى الاعلى . الخوارج والشيعة ص ١٤٦ •

ولهذا فان من يطيعه انما يطيع فى الحقيقة الله • فارادة الامام من ارادة الله ، وأوامره من جملة الاوامر الربانية !! ان الامام عند الشيعة هو الحجاب ، وهو الحاجز الذى يحول بين المرء وبين أهوائه وميوله • هذه الاهواء والميول التى حذرنا الله منها • ومن هنا كان تفسيرهم لقوله سبحانه « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله(١٦) • فالهدى من الله عندهم يتمثل فى اتباع الامام وعدم مخالفة أوامره • لان الدين — فضلا عما سبق — ينبغى أن يفسر وأن يشرح وأن تؤول بعض آياته •• وعند الشيعة نجد أن الامام وحده هو القادر على فهم الدين وتفسيره تفسيرا صحيحا والكشف عن ما به من غموض • وعلى ذلك فان الايمان بالامامه أضحى عند الشيعة شرطا رئيسيا لا بدمن توافره حتى يكمل ايمان المرء(١٧) •

٤ — بداية انقسام الشيعة :

انقسمت الشيعة فى بداية أمرها الى ثلاث طوائف أو مجموعات ، ولنعرض لهذه الجماعات بشىء من البيان الموجز • وسوف نعتمد فى عرضنا لهذه الجماعات على أقدم كتابين شيعيين وهما « فرق الشيعة » للنوبختى وكتاب « المقالات والفرق » لسعد بن عبد الله أبى خلف الاشعرى القمى ، الى جانب بعض الكتب الاخرى الهامة(١٨) •

١ — أما الجماعة الاولى من الشيعة ، والتى يمكن أن نقول انها كانت مطلقة التعصب فى تأييدها لعلى بن أبى طالب ، فقد ذهبت الى أن عليا ، رحمه الله ، أمام مفترض طاعته بعد رسول الله وأنه واجب على

---

(١٦) سورة القصص ،٥٠ .

(١٧) راجع فى هذا الصدد تاريخ الفرقة الزيدية ص ٢٤ وما بعدها .

(١٨) النوبختى (أبو محمد الحسن بن موسى + ٢٠٢ هـ) : فرق الشيعة • نشرة هـ • رتر استانبول سنة ١٩٣١ • أما المقالات والفرق فقام بنشره محمد جواد مشكور — مطبعة حيدرى — طهران سنة ١٩٦٣ . وراجع فى هذا الصدد الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٣١ — ١٧٨ وكذلك محمد بن حسن الديلمى : بيان مذاهب الباطنية نشرة شتروطمان — استانبول سنة ١٩٣٨ .

الناس القبول والاخذ منه وحده ، ولا يجب عليهم اطاعة غيره أو الاخذ منه ، فمن اطاع عليا فقد أطاع الله ، ومن عصاه فقد عصى الله ، ويجب على الناس أن يعاملوا عليا بحسبانه أقرب اليهم من أنفسهم • فيجب أن يفضلوه على سائر خلق الله • لان الله — عندهم وفي رأيهم — قد وضع لديه من العلم ما يحتاج اليه الناس من الدين والحلال والحرام وجميع منافع دينهم ودنياهم ، ومضارا وجميع العلوم : جليلها ودقيقها ، واستودعه ذلك كله واستحفظه اياه •

ولقد استحق على الامامة ، ومقام النبى ، لعصمته وطهارته ومولده ونسبه وعلمه وشجاعته وجهاده وسخائه وزهده وعدالته في رعيته • وتضيف هذه الجماعة : أن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على على وأشار اليه باسمه ونسبه وعينه وقلد الامة امامته ، واقامه ونصبه لهم علما وعقد له عليهم امرة المؤمنين ، وجعله وصيته وخليفته ووزيره في مواطن كثيرة • وقد أعلمهم أن منزلته منه منزلة هارون من موسى • الا أنه لا نبى بعده عليه السلام • فقد جعله نظير نفسه في حياته وان عليا ، لهذا ، أولى بالمسلمين بعد رسول الله ، كما كان هو صلى الله عليه أولى منهم بأنفسهم فقد جعل الرسول عليه السلام كنفسه في « المباهلة » (١٩) •

ويذكرون في هذا الصدد عدة أحاديث تنص ، أو على الاقل يفهم منها حب رسول الله لعلى وتفضيله اياه • ففي حديث أن الرسول عليه

(١٩) المقصود هنا الاشارة الى ما حدث في العاشر من الهجرة ، حيث احتد الخلاف بين المسلمين بقيادة الرسول وبين النصارى حول عيسى عليه السلام : هل هو بشر أم لا ؟ ولما اشتدت حدة الخلاف بين الفريقين : فريق الرسول وفريق النصارى (النجرانى)، التجأ الى الله . وكانت وسيلة الالتجاء « المباهلة » وخلاصتها أن يحلف المرء ان كان صادقا فله ثواب الله ، وان كان كاذبا فعليه لعنة الله . وتقتضى عملية المباهلة أن يقدم كل فريق أغلى ما لديه من رجال . فكان أن اختار الرسول الامام على وفاطمة والحسن والحسين . وقد جاء في القرآن اشارة الى ذلك في قوله سبحانه : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع ابناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » •

السلام قال: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله». فتطاول الناس، فقال: ادعوا علياً.

وفي حديث آخر يذكرون أن الرسول عليه السلام قال لعلي: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

ويروى كذلك أن الرسول الكريم دعا علياً وفاطمة والحسن والحسين ثم ألبسهم كساء خيبرياً، ودخل معهم فيه، ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي الذي وعدتني بهم ما وعدتني، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

كما أنهم يذكرون قول الرسول الكريم في حديث الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

كذلك يذكرون دائماً قول علي بن أبي طالب قولاً يستشهدون به على أحقيته في الإمامة وهو ذلك الذي يقول فيه: «إنه لعهد النبي إلي أنه لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»(٢٠).

على ضوء هذه الأحاديث وما يشابهها ذهبت هذه الجماعة الشيعية إلى أن علياً أحق بالإمامة من غيره، وأنه لا ينبغي لها أن تخرج عن آل علي بعد موته، فلا ينبغي أن تنتقل إلا من الآباء إلى الأبناء، بحيث يجب أن تكون في ابنه من فاطمة بنت رسول الله، ثم في ابن ابنه منها، وهكذا. ويمثل هذا الإمام الوارث للإمامة رجل معصوم من الذنوب، طاهر من العيوب، خال من الآفات والعاهات في الدين والنسب والمولد. يؤمن منه الخطأ والزلل، منصوص عليه من الإمام الذي قبله. مشار إليه بعينه ونسبه [illegible] «ليس منا من لم يحب أهل البيت».

أما موقف هذه الجماعة من الجماعات الأخرى غير الشيعية، فإنهم يقولون «نحن أتباع علي وشيعته: نسالم من سالمه ونحارب من حاربه».

---

(٢٠) إلى جانب المراجع السابقة راجع هنا أيضاً: محمد آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص ١١٣، وكذلك تاريخ الفرقة الزيدية ص ١٥ — ١٧.

ونعادى من عاداه •• » وهى تعتقد الى جانب ذلك أن الله سبحانه وتعالى لا يخلى الارض من حجة على العباد من نبى أو وصى ظاهر مشهور أو غائب مستور(٢١) •

٢ ـ أما الطائفة الثانية من الشيعة فترى أيضا أن على بن أبى طالب أفضل من يشغل الامامة بعد رسول الله : لعلمه ونسبه وقربه من الرسول فلقد كان على ، رحمه الله ، أشجع الناس وأورعهم وانقاهم • لكن هذه الافضلية الخاصة بعلى بن أبى طالب لم تجعل هذه الجماعة تكفر كل من رفض امامته • فهى ، مع ايمانها المطلق بصلاحية على وأفضليته ، ذهبت الى أن أبا بكر أيضا وعمر بن الخطاب يصلحان للامامة • واحتجا على ذلك بحجج كثيرة : فأول ما احتجت به هذه الطائفة على امامة أبى بكر وعمر ، هو أن على بن أبى طالب ـ مع علمه وورعه وقرابته من رسول الله ـ قدبين أهليتهما وصلاحيتهما لها • وهو لهذا قد سلم لهما الامر ورضى بذلك • وقد بايعهما عن طيب خاطر اذ لم يكرهه أحد على ذلك • فاذا كان قد ترك أحقيته فى الامامة لهما ، فذلك لادراكه انهما يصلحان لذلك ، وان النبى بالتأكيد ما كان ليعارض أمامتهما لو أخذ برأيه •

وعلى ذلك قررت هذه الجماعة أن تؤمن بمن آمن به ابن أبى طالب وان تسلم بما سلم به وان تبايع من بايعه على بن أبى طالب • وتضيف هذه الطائفة أن ولاية أبى بكر صارت رشدا وهدى لتسليم على بذلك ورضاه • ولولا رضاء على وتسليمه ، كان أبو بكر مخطئا ضالا هالكا (وهؤلاء كانوا أوائل البتريه)(٢٢) •

---

(٢١) اصل الشيعة واصولها ص ١٣٦ •

(٢٢) راجع فرق الشيعة النوبختى ص ١٨ • أما عن الاشارة الى البترية هنا فهم اتباع رجلين : الحسن بن صالح بن حى والنواء • وهذا الاخير هو الملقب بالابتر وسميت جماعته بـ « البترية » راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٣ •

٣ ــ أما الفرقة الثالثة من أوائل فرق الشيعة فهى الجاروديه الذين ينتسبون الى الجاردو زياد بن المنذر بن زياد الاعجمى • ولقد قالت هذه الجماعة أن عليا أفضل خلق الله بعد الرسول لامامة المسلمين ، وان أحدا غيره لا يصلح لهذا المنصب • وانه لا تجوز الامامة بعد على الا لاولاده من بعده • وزعموا أن من رفع عليا عن هذا المقام فهو كافر • وان الامة قد كفرت وضلت فى تركتها بيعته • ثم جعلوا الامامة بعده فى الحسن بن على ثم فى الحسين بن على ثم هى شورى بين اولادهما • فمن خرج منهم وشهر سيفه ، ودعا الناس اليه استحق الامامة(٢٣) •

ويورد « الشهر ستانى » مقالة « الجارودية » على الوجه التالى : ان النبى صلى الله عليه وسلم نص على « على » رضى الله عنه بالوصف دون التسمية ، وهو الامام بعده • والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف ولم يطلبوا الموصوف • وانما نصبوا أبا بكر باختيارهم غكفروا بذلك • وقد خالف أبو الجارود برأيه هذا زيد بن على ، الذى لم يعتقد هذا الاعتقاد(٢٤) •

٥ ــ الشيعة بعد موت على :

لقد مات على بن أبى طالب فى الحادى والعشرين من رمضان عام ٤٠ هـ ، قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادى ، عن ثلاث وستين عاما • ولقد كان موت على بداية لصراع عنيف نشأ بين المسلمين عامة من جهة وبين الشيعة بعضهم وبعض من جهة أخرى • ولا نغالى فى القول أن ذهبنا الى أن موت على بن أبى طالب يعد ــ بعد موت الرسول عليه السلام ــ من اهم الاحداث الاسلامية التى حدثت فى فجر الاسلام • ولقد اختلفت الشيعة فى موت على اختلافات شتى :

---

(٢٣) رجع فرق الشيعة للنوبختى ص ١٩ •

(٢٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٠ ، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ ٥ ص ١٧٩ وراجع الفرق بين الفرق ص ٣٠ وما بعدها •

١ — فهناك جماعة رأت أن عليا ، رحمه الله . لم يقتل ولم يمت : ما قتله ابن ملجم ولكن شبه له . وترى هذه الجماعة أن عليا حى ، وانه سيظل كذلك ، وسيعود يوما ، وسيملك الارض وسيوحد الامة الاسلامية بعصاه . حيث سيملأ بعودته الارض قسطا وعدلا ، كما ملئت ظلما وجورا . وقد تزعم هذه الطائفة التى تسمى « السبائية » عبد الله بن سبأ اليهودى الأصل (٢٥) . ويذكر الشهرستانى أن عبد الله بن سبأ هذا قال لعلى « أنت أنت » أى أنت الله . فنفاه على الى المدائن .

ويعد ابن سبأ فى الحقيقة أول من أظهر القول بالنص على امامة على . ويبدو أن السبائية لم تنتشر ولم تغالى فى قولها بقداسة على الا بعد وفاته . حيث أشاعت من حوله آراء أقل ما يقال فيها انها بعيدة كل البعد عن الروح الاسلامية . فقد ذهبت الى أن الموت ، موت على ، قد وقع على الجزء الناسوتى فقط أما الجزء اللاهوتى فهى باق . ولهذا فان عليا — فى زعمهم — يجىء من آن لآخر فى السحاب ، وان ما نسمعه من رعد أن هو الا صوت على . وأن البرق يحدث من ابتسامته ... الخ !! بل زاد ابن سبأ فقال « لو أتيتمونى بدماغه (المقصود دماغ الامام على

---

(٢٥) يقول برنارد لويس فى كتابه « أصول الاسماعيلية ص ٨٦—٨٧ عن ابن سبأ ما يلى « ينسب كثير من المؤرخين المسلمين بداءات التشيع الثورى الى رجل اسمه « عبد الله بن سبأ » ، وهو يهودى يمانى عاصر عليا ، وكان يدعو الى تأليهه فأمر على بحرقه لما دعا اليه ، ومن هنا قيل أن أصل التشيع مأخوذ من اليهودية . ولكن التحقيق الحديث قد أظهر ان هذا استباق للحوادث ، وانه صورة مثل بها الماضى وتخيلها محدثوا القرن الثانى الهجرى من أحوالهم وأفكارهم السائدة حينئذ . وأظهر « فلهوزن » و « فريد ليندر » بعد دراسة المصادر دراسة نقدية ، بأن المؤامرة والدعوة المنسوبتين الى ابن سينا من اختلاق المتأخرين . وبين « كايتانى » أيضا ، فى فصل حسن الحجة ، ان مؤامرة مثل هذه ، بهذا التفكير وهذا التنظيم لا يمكن أن يتصورها العالم العربى المعروف عام ٣٥ هـ بنظامه القبلى القائم على سلطة الابوة » وعن عبد الله بن سبأ راجع أيضا مرتضى العسكرى . عبد الله بن سبأ وأساطير اخرى بغداد ط ٣ سنة ١٩٦٨ . حيث أوضح المؤلف ان عبد الله بن سبأ المزعوم شخصية اسطورية ولا وجود لها .

ابن أبى طالب) سبعين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا» (٢٦) .

ولا بأس من أن نورد فى هذا الصدد بعض أقوال هذه الفرقة لنرى كيف أن الاسلام قد ابتلى ببعض الجماعات الخارجة عليه والمارقة منه والزاعمة انها مؤمنة به . تقول السبائية « ان الائمة آلهة وملائكة وأبناء ورسل . وهم الذين تكلموا فى الاظلة والتناسخ فى الارواح ، والدور والكور فى هذه الدار ، وابطال القيامة والبعث والحساب والنار . وزعموا أن لا دار الا الدنيا وأن القيامة انما هى خروج الروح من البدن ودخوله فى بدن آخر: ان خيرا فخير وان شرا فشر . مسرورون فى هذه الابدان أو معذبون فيها من كان منها معذبا . فالابدان هى الجنات وهى النيران . منقولون فى الاجسام الانسية المنعمة فى حياتهم ، ومنقولون فى الاجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجعلان وغير ذلك من الدواب والانعام على قدر أعمالهم : محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا . فهى فى جهنمهم ونارهم . وذلك على ما يكون منهم من عظيم الذنوب وكبائرها فى انكارهم لائمتهم ومعصيتهم لهم انما يسقط الابدان ويخرب اذا هى مساكنهم فتتلاشى الابدان وتفنى وترجع الروح فى قالب آخر منعم أو معذب . وهذا معنى الرجعة عندهم . وانما الابدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التى يلبسها الناس فتبلى وتتمزق وتطـرح ويلبس غيرها ، وبمنزلة البيوت يعمرها الناس . فاذا تركوها وعمروا غيرها خربت . والثواب والعقاب على الارواح دون الابدان . وتأولوا فى ذلك قول الله « فى أى صورة ما شاء ركبك »(٢٧) وقوله سبحانه « ما من دابة فى الارض

---

(٢٦) ابن حزم : الفصل جـ ٥ ص ١٨٠ . وكذلك فرق الشيعة للنوبختى ص ١٩ والمقالات والفرق للقمى ص ٤٤ وما بعدها والفرق بين الفـــرق للبغدادى ص ٢٣٣ — ٢٣٤ . وراجع : سيف بن عمر الضبيى (+ ٢٠٠ هـ) فى « الفتنة ووقعة الجمل ص ٤٩ وما بعدها » جمع وتصنيف احمد راتب عمروش ط ١ دار النفائس سنة ١٣٩١ هـ — سنة ١٩٧٢ م وانى هـــذا المؤلف تنسب معظم الروايات الخاصة بـ « عبد الله بن سبأ اليهودى » .

(٢٧) سورة الانفطار ٨ .

ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم(٢٨) » • فجميع الطير والدواب والسباع كانوا أمما أناسا خلت فيهم نذر من الله • واتخذ عليهم المجة ومن كان منهم صالحا مقرا بما يدعوه من مذاهبهم ، جعل الله روحه بعد وفاته وخراب قالبه وهدم مسكنه فى بدن صالح ، فأكرمه ونعمه • ومن كان منهم كافرا عاصيا نقل روحه الى بدن خبيث مشوه يعذبه فى الدنيا ، وأهانه وجعله فى أقبح صورة ورزقه أنتن رزق وأقذره(٢٩) •

٢ — وهناك جماعة أخرى هى « الكيسانية » أو « المختاوية » • وقد ذهبت الى القول بامامة « محمد بن على بن أبى طالب بن الحنفية » • وهذا الفريق يتزعمه المختار بن أبى عبيدة الثقفى وكيسان ، الذى يقال أنه كان مولى أمير المؤمنين على بن أبى طالب • وقيل انه كان مولى لابنه محمد بن الحنفية(٣٠) •

وترى الكيسانية أن محمد بن الحنفية أحق بالامامة من أخويه « الحسن » و « الحسين » لانه كان صاحب راية ابيه يوم البصرة • وكذلك ترى — كما يحكى الشهرستانى — أن الدين طاعة رجل، حتى حملهم هذا على تأويل الاركان الشرعية ، من : الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك ، على رجال • ولقد أدى هذا الفهم الخاص ببعضهم الى ترك

---

(٢٨) سورة الانعام ٣٨ •

(٢٩) المقالات والفرق ص ٤٥ — ٤٦ ، ومقالات الاسلاميين للاشعرى جـ١ ص ٨٥ والملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ١٥٥ •

(٣٠) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٣١ وراجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٨ — ٤٠ • وعن هذه الجماعة يمكن الرجوع أيضا الى البحث الذى قامت به « وداد القاضى عن « الكيسانية فى التاريخ والادب » وهو البحث الذى حصلت به على درجة الدكتوراه وقد كشفت الباحثة عن كثير من الجوانب الغامضة التى تحيط بالكيسانية فضلا عن أنها قارنت آراء هذه الجماعة بغيرها من جماعات شيعية — راجع الكتاب ذاته عن نشرة دار الثقافة — بيروت سنة ١٩٧٤ ص ٢٧٢ من نفس الكتاب وما بعدها حيث بينت المؤلفة موقف الامامية من عقيدة الكيسانية .

الاعتقاد بالقيامة ، وأدى بالبعض الآخر الى القول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت(٣١) .

كذلك ذهبت الكيسانية الى القول بتجويز « البداء » على الله . ومن المعلوم أن البداء يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن يخلف الله وعده وأن يغير من ارادته ، حيث « يبدو » له فى المستقبل أمر ما فيعيد — بناء عليه — النظر فيه حيث يمكن ان يغير من موقفه تجاهه(٣٢) .

٣ — أما الفريق الثالث فكان يرى امامة الحسن بعد أبيه ، وامامة الحسين بعد أخيه الحسن . على أنه قد حدث أن قبل الحسن من معاوية بعض المال نظير اقامة صلح بينهما . وكان لهذه الحادثة رد فعل عنيف تجاه شيعته (وبطبيعة الحال تجاه خصومه على وجه آخر) ، حيث طعنوا فيه ، وخالفوه الرأى ورجعوا عن امامته وشككوا الناس فى صلاحيته لها. ويذكر المؤرخون أنه لما امتنع عن محاربة معاوية ، وثب عليه رجل يقال له « الجراح بن سنان » قائلا « الله أكبر ، اشركت كما اشرك ابوك من قبل ، ثم طعنه طعنة كان من نتيجتها موته »(٣٣) .

فلما قتل الحسن انتقل المؤيدون لامامته الى مبايعة أخيه الحسين بن على الذى قتل فيما بعد بكربلاء (١٠ محرم سنة ٦١ هـ) ، حيث قتله عمر بن سعد بن أبى وقاص ، وقد ذهبت هذه الجماعة ، التى عرفت فيما بعد بـ « الزيدية » نسبة الى زعيمها زيد بن على بن الحسين ، أن الامامة انما تكون فى اولاد على من فاطمة رضى الله عنها ، ولا تجوز فى غيرهم . وذهبت الى القول بأن كل فاطمى عالم زاهد ، شجاع ، سخى ، شهر الامامة ينبغى أن يطاع سواء كان من أولاد الحسن أو الحسين .

---

(٣١) فرق الشيعة للنوبختى ص ٢٠ وراجع د. فضيلة الشامى : تاريخ الفرقة الزيدية ص ٤٦ وما بعدها .

(٣٢) راجع الفرق بين الفرق ص ٣٨ ، ص ٥٠ — ٥٢ .

(٣٣) فرق الشيعة ص ١ — (٢) راجع عنها بالتفصيل : الناشىء الاكبر : مسائل فى الامامة ... ص ٤٢ نشرة فان اس بيروت سنة ١٩٧١ .

ونحن نعلم أن زيد بن على قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء الغزال، مؤسس جماعة المعتزلة ، كما سنرى • ومعنى هذا أن آراءه الكلامية قد تأثرت الى حد كبير جدا بآراء المعتزلة • فمن مذهبه جواز (صحة) امامة المفضول مع قيام الافضل • بمعنى أنه يرى أن جده كان أفضل الصحابة • الا أن الامامة قد فوضت لابى بكر — لا لأفضليته على على — بل لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها : من تسكين نائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة • ذلك أن الحروب التى جرت بين المسلمين وبين المشركين فى عهد الرسول تشير كلها الى أنه كان لعلى فيها كعب عال بحيث قيل : أن سيف على بن أبى طالب لم تجف من عليه بعد دماء المشركين الذين يطالبون (الآن وبعد موت الرسول) بالاخذ بالثأر ••• فما كانت القلوب تميل اليه (على) كل الميل ، ولاتنقاد له الرقاب كل الانقياد • فاقتضت المصلحة أن يكون القائم بعد رسول الله متصفا باللين والتؤدة وكبر السن والتبكير فى الاسلام ، فضلا عن صحبته رسول الله ••• ولقد كانت هذه الميزات والخصائص كلها تنطبق على أبى بكر الصديق •

٦ — محمد بن الحنفية :

لقد حار الناس فى أمر الحسن والحسين : هل كانا على صواب أم على خطأ ؟ هل أخطأ الحسن بتسليمه الامر لمعاوية أم أنه كان محقا فى ذلك ؟ وهل كان على الحسين أن يحارب يزيد بن معاوية أم انه كان من الواجب عليه أن لا يفعل ذلك ، خاصة وانه لم يكن معدا نفسه تمام الاعداد سواء من حيث الرجال والعتاد ؟ ولقد انتهت هذه الشكوك ، كما نعلم ، برفض امامة الرجلين من طوائف كثيرة ، الامر الذى أدى بفريق كبير الى مبايعة محمد بن الحنفية(٣٤) •

---

(٣٤) راجع عن محمد بن الحنيفة بالتفصيل وعن شيعته كتاب «مسائل فى الامامة ومقتطفات من الكتاب الاوسط » للناشىء الاكبر المتوفى سنة ٢٩٣هـ ص ٢٥ وما بعدها نشرة — فان اس — بيروت سنة ١٩٧١ دار النشر : فرانتس شتاينر بفيسبادن •

وهنا نجد أنه من الضرورة بمكان أن نشير الى أن محمد بن الحنفية قد لعب دورا كبيرا فى تاريخ التشيع (رغم أنفه !!) وانقسم الاشياع بشأنه انقسامات كبيرة . على أن معظم شيعته متفقون على أنه أولى الناس وأحقهم بالامامة بعد مقتل أخويه الحسن والحسين . لقد ذهب أنصاره الى أنه الامام المهدى بعد على رضى الله عنهما . وأنه لا ينبغى لاحد من أهل البيت ، ومن ثم المسلمين ، أن يخالفه أو يخرج على امامته . ولا ينبغى لاحد أن يحارب غيره أو يشهر سيفه على أحد الا باذنه .

وهنا يذكرون أن تسليم الحسن لمعاوية ، وقتال الحسين ليزيد بن معاوية كان بأمر من الامام محمد بن الحنفية . وتذهب فرقة من هذه الفرق (الكيسانية ومعها الحربية أصحاب عبد الله بن عمرو بن الحرب الكندى) الى القول بالتناسخ ، كما أشرنا . فهى ترى أن الامامة قد جرت فى النبى ، وصارت (وسرت) روح النبى فى على ، وصارت روح على فى الحسن وروح الحسن فى الحسين ، الذى صارت روحه فى محمد بن الحنفية ، والذى ستصير روحه فى ابنه أبى هاشم ، وهكذا .

والحقيقة أن محمد بن الحنفية لم يكن له ذنب فيما أثير من حوله من شكوك،أو حتى فى بعض الاقوال التى نسبت اليه والتى تتنافى والروح الاسلامية . فالرجل ، فى بادىء الامر ، وبعد مقتل الحسن والحسين ، ابتعد عن الشئون السياسية ، وامتنع أيضا عن الدعوة الى نفسه وعن مبايعة غيره . وقرر أن لا يكون أماما الا اذا اجمع المسلمون على امامته . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فقد ورد فى تاريخ الطبرى على لسانه قوله لشيعته « أما بعد : فاخرجوا الى المجالس والمساجد ، فاذكروا الله علانية وسراء ولا تتخذوا من دون المؤمنين بطانة . فان خشيتم على أنفسكم فاحذروا على دينكم الكذابين . واكثروا الصلاة والصيام والدعاء . فانه ليس أحد

من الخلق يملك لاحد ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله(٣٥) » • كذلك ورد فى طبقات بن سعد قوله لشيعته (شيعة الكوفة) « انا والله ما ورثنا من رسول الله الا ما بين هذين اللوحين ، يعنى القرآن » • كذلك قال — فى محاولة منه للحد من قداسة أهل بيت رسول الله عند نفر من المسلمين — قال « ما أشهد على أحد بالنجاة ولا أنه من أهل الجنة بعد رسول الله ولا على أبى الذى ولدنى»(٣٦) •

لقد باءت محاولات ابن الحنفية والتى حذر فيها من قداسته أو قداسة أحد من أهل البيت بالفشل • فانتشرت التأويلات التى تميز بين ظاهر النص وباطنه • كذلك انتشرت بعض الأفكار الغريبة عن الاسلام كالحلول والتناسخ وغيرها • وهنا نجد تفسيرات غاية فى العجب (والسخف العقلى والتفاهة الفكرية) • ويكفى أن أسوق هنا مثالا واحدا ، لكى يتضح من خلاله ، الى أى حد حاول أعداء الاسلام أن يكيدوا له المرة تلو المرة :

فقد ذهبت الهاشمية (وهى احدى فرق الشيعة الحنفية) الى أن الامامة والخلافة والملك فى أربعة ، وذلك واضح — فى زعمهم وتوهمهم — من قوله تعالى « والتين والزيتون وطور سنين ، وهذا البلد الامين » عندهم أن ذلك رمز وكناية ووحى واشارة الى الائمة عندهم : على فالحسن فالحسين ثم محمد بن الحنفية • فالتين على والزيتون الحسن وطور سنين الحسين • أما البلد الأمين فهو محمد بن الحنفية !! • وانما أقسم بهم لانهم الائمة الكبار وعمد الاسلام وقوامه ، وقد علم انهم سيظلمون أماكنهم وحقوقهم • فأقسم بهم ليدل على تفضيله اياهم(٣٧) •

---

(٣٥) تاريخ الطبرى ١٥٣/٧ •

(٣٦) طبقات ابن سعد جـ٥ ص ٧٧ عن د. كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٠٠ ، ص ١٥٣ — دار المعارف — القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٩ •

(٣٧) المقالات والفرق ص ٣٠ وراجع أيضا مسائل فى الامامة الناشىء الاكبر ص ٣٠ وما بعدها .

والآن لنتحدث عن « الاسماعيلية الباطنية » احدى فرق الشيعة ، وهي الفرقة التى أشرنا من قبل الى أننا سنتحدث عنها بشىء من التفصيل .

٧ ـ الاسماعيلية

تنسب الاسماعيلية كما هو واضح من الاسم ، الى اسماعيل بن جعفر ابن محمد . ولقد كان الامام جعفر الصادق يسير على سنة الله ورسوله: يؤدى فرائض الله ويقوم بالدعوة الى دين الاسلام طبقا للشريعة الاسلامية حيث حارب المجسمة والمشبهة وغيرهم . ولقد اتصف الاب بالزهد والتقوى والورع والاخلاص فى العبادة ولقد سعى الرجل الى أن يكون بمنأى عن الخلافات الدنيوية مهتما بالامامة الروحية وحدها . ولقد عده أبو جعفر المنصور أنه من أصفى أصفياء الله وأنه من السابقين بالخيرات . فقد قال المنصور حينما بلغه موت جعفر « ان جعفرا كان ممن قال الله فيه » ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا(٣٨) .

لقد كان جعفر الصادق يعد ابنه لكى يكون اماما للمسلمين من بعده. وتوجد قصص كثيرة عن ان اسماعيل قد اتصل بغلاة الشيعة الامر الذى لامه عليه أبوه . كما توجد روايات أخرى تتضمن أن اسماعيل هذا قد خرج على الاسلام بشربه الخمر فقد ذكر فى هذا أن أباه أسقط على أثر ذلك حقه فى الامامة(٣٩) . لكن المتتبع لمجريات الامور والباحث عن الحقيقة سرعان ما يتبين له أن هذه كلها اختلاقات اختلقها أعداؤه للنيل منه حتى لا يصير اماما بعد أبيه .

ومما يوضح كذب هذه الاخبار أن جعفر الصادق قد أبيضت عيناه من الحزن حينما مات ابنه اسماعيل ، وما كان له ، وهو المؤمن الصادق ،

---

(٣٨) اليعقوبى ج ٣ ص ١١٧ عن النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ دار المعارف سنة ١٩٦٩).

(٣٩) راجع : اصول الاسماعيلية برنارد لويس ص ١٠٧ ـ ١٠٩ وما بعدها .

أن يحزن على ابنه اذا كان ابنا عاقا • أن حزنه عليه دليل على معرفة الاب بأن الابن من الابرار المخلصين الذى يعرفون الله حق معرفتـه ويراعونه فى السر والعلانية •

لقد مات الابن فى حياة الاب واشيع أنه حى لم يمت(٤٠) فقد أنكـر شيعته موته فى حياة أبيه • وقالوا — كما ذكر النوبختى — كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس • فقد كان الاب يخشى على ابنه فادعى أنه مات وغيبه عنهم • لقد قرر شيعته أن اسماعيل لن يموت حتى يملك الارض ويقوم بأمر الناس ، وانه هو القائم لان أباه أشار اليه بالامامة بعده وقلدهم ذلك وأخبرهم أنه صاحبه والامام لا يقول الا الحق • فلما ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وانه لم يمت (من الجدير بالذكـر هنا أن أشير الى أن أم اسماعيل هى فاطمة بنت الحسين بن الحسـن بن على بن أبى طالب وأن أمها هى أم حبيب بنت عمر بن على بن أبى طـالب) •

ويبدو أن جعفرا قد تنبه الى ما يمكن أن يترتب على موت ابنه اسماعيل من جهة شيعته الذين اعتقدوا (أو شنعوا اذا كان القائـل خصومه) انه لم يمت وأنه الامام المهدى • فما كان من الاب ألا أن تقدم الى سرير ابنه حافى القدمين خالعا رداءه وسار خلف نعش ابنه حتى وصل الى المكان الذى سيدفن فيه : هنا أمر أبوه بوضع النعش على الارض قبل دفن اسماعيل حتى يتحقق النـاس من وفاته وحتى يقطع بذلك الطريق على من ظنوا أنه حى لم يمت •

لقد سعى الاب الى ذلك أولا : لعدم ايمانه بمهدية ابنه اسماعيل لأنه يرى أن من مات فقد مات بالفعل ، ولن يبعث فى هذه الدنيـا • فليس ابنـه أفضل من رسول الله ، الذى ورد فى شأنه أنه رسول قد خلت

---

(٤٠) راجع على سبيل المثال : اربعة كتب اسماعيلية ص ١٥ (مجهولة المؤلف) نشرة شتروطمان — جوتنجن سنة ١٩٤٣ . وراجع فرق الشيعة للنوبختى ص ٥٧ ، والفرق بين الفرق ص ٦٢ — ٦٣ .

من قبله الرسل • ومن جهة أخرى فقد أراد جعفر من اعلانه موت ابنه على الملأ أن يحفظ الامامة لابنه شقيق اسماعيل وهو موسى • لقد تنبه الاب الى أنه لو ثبت للناس أو تأكد اعتقادهم أن اسماعيل حى فلن يبايعوا أخاه موسى •

على أن محاولة الاب لم يقدر لها النجاح ، فسرعان ما قامت الاسماعيلية رغم أنف الاب ، وانتشر صيتها وأصبح لها أشياع من كل واد وأصبح اسماعل هو الامام السابع فى سلسلة الائمة • لقد علل شيعته خبر موته بتلك الرواية التى أشرنا اليها والتى مفادها أن الاب جعفر الصادق قد أعلن موته لخوفه عليه فحسب • وهنا يذكر الاسماعيلية أن جعفرا قال « لو جاءكم أحد بدماغ ابنى هذا (والمقصود الاشارة الى اسماعيل) فلا تشكوا أنه الامام من بعدى » • وكان يقول « هذا هو الامام من بعدى فما أخذتموه عنه فهو عنى » وأنه فتح عينيه وحركها وهو على فراش الموت ، وأن اسماعيل رؤى بالبصرة (عام ١٥١ هـ) ومر على مقعد ، فدعا له ، فشفاه باذن الله • وهم ينسبون له معجزات المسيح •

ويرى الاسماعيليون فيما بعد أنه قد فعل هذا اعجازا للخلائق بظهور القدرة من الله تعالى وبقاء الكلمة فى عقبة الطاهرين من بيته ، لان تتم الحكمة وتتصل الى الخلائق رحمة وتكمل الحجة وتتم النعمة • فنسبوا اليه اذن الغيبة — غيب شخصه فى حياة أبيه سرا من أعدائه ومحنة لاوليائه(٤١) •

ويذكر المؤرخون وعلى رأسهم الشهرستانى(٤٢) ، أن المنصور لما علم بما يدور حو لاسماعيل من أنه ما زال حيا ، بعث الى أبيه يطلب منه اليقين • فما كان من الاب الا أن أنكر أن يكون الابن حيا وكتب شهادة بذلك شهد عليه فيها شاهدان •

---

(٤١) الداعى ادريس : زهر المعانى ص ٤٩ . عن النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ٢ — دار المعارف سنة ١٩٦٩ .

(٤٢) (الملل جـ ١ ص ١٧١) •

ولقد سوى صاحب كتاب المقالات والفرق بين الاسماعيلية وبين الخطابية • بل لقد قال ان « الاسماعيلية الخالصة هى الخطابية » أصحاب أبى الخطاب ، حيث امتزجت فرقة من أتباعه مع الاسماعيلية • لكن من المسلم به أن الخطابية قد أقرت بموت اسماعيل فى حياة أبيه وهذا يدل على أن الخطابية لم تكن متفقة تمام الاتفاق مع الاسماعيلية ، ولهذا يمكن عدها احدى فرق الاسماعيلية التى لها صبغة خاصة أو أن شئت جناحا متميزا فى فرقة الاسماعيلية(٤٣) •

لقد قتل رؤساء الخطابية مع أبى الخطاب حينما لزموا المسجد بالكوفة ودعوا الناس الى الالتفات حولهم ، مدعين نبوة أبى الخطاب • فبعث أبو جعفر المنصور اليهم من قتلهم جميعا الا رجلا واحدا استطاع الفرار هو أبو مسلمة سالم بن بكر الذى سرعان ما رجع عن عقيدة الاسماعيلية • لقد أدعى أنصار الخطابية أن أبا الخطاب لم يقتل ولم يؤسر • كذلك لم يمت أحد من رفاقه ولم يصب بسوء وانما التبس على القوم وشبه عليهم • وذكروا أنهم قد خرجوا من المسجد جماعات متفرقة (حيث كان عددهم سبعين رجلا) أثناء الليل حيث لم يرهم أحد ولم يجرح منهم أحد • بل أن ما حدث هو أن جماعة المنصور قاتل بعضهم بعضا فى الظلام ظانين أنهم يقتلون أصحاب أبى الخطاب ، وهم فى الحقيقة يقتلون ويقاتلون أنفسهم فلما أصحوا نظروا فى القتلى فوجدوهم جميعا من جماعة المنصور ولم يجدوا واحدا من أصحاب أبى الخطاب •

ويندرج تحت الخطابية جماعة القرامطة التى ترجع فى أصلها الى الاسماعيلية أو ان شئت فقل انها من فرق الاسماعيلية • ومما ذهبت اليه القرامطة الاسماعيلية انه يكون بعد محمد صلى الله عليه وسلم سبعة أئمة على وهو أمام رسول والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد ابن على وجعفر بن محمد ومحمد بن اسماعيل بن جعفر وهو الامام القائم المهدى وهو رسول ، وهؤلاء رسل أئمة •

---

(٤٣) راجع فرق الشيعة للنوبختى ص ٥٩ — ٦٠. والمقالات والفرق للقمى ص ٨١ وما بعدها .

ومن أوهام هذه الجماعة ما ذكرته من أن النبى عليه السلام قد انقطعت عنه الرسالة فى حياته فى اليوم الذى أمر فيه بنصب على بن أبى طالب للناس بغدير خم ، فصارت الرسالة فى ذلك اليوم الى أمير المؤمنين وفيه • واحتجوا فى ذلك بخبر تأولوه ، وهو قول رسول الله « من كنت مولاه فعلى مولاه » • هذا القول ، فى رأيهم ، يعد من الرسول خروجا من الرسالة والنبوة ، وتسليما منه لعلى بن أبى طالب • وأضافوا : أن النبى صار بعد ذلك تابعا مأموما لعلى محجوجا به • فلما قتل على رحمه الله ، صارت الامامة والرسالة فى الحسن ، ثم صارت من الحسن فى الحسين• ثم صارت فى على بن الحسين الذى انتقلت بعده الى محمد بن على • ثم كانت فى جعفر بن محمد الذى انقطعت عنه فى حياته حيث صارت فى ابنه اسماعيل ، كما انقطعت من قبل عن الرسول محمد عليه السلام فى حياته حيث صارت من بعد اسماعيل فى ابنه محمد • وزعمت هذه الطائفة من الاسماعيلية أن محمد بن اسماعيل حى لم يمت ، وانه متخف فى بلاد الروم وانه القائم المهدى أى أنه الذى سيبعث بالرسالة وسيبشر بشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد •

كذلك تذهب هذه الجماعة الى أن محمد بن اسماعيل من أولى العزم السبعة الذين هم : نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلى بن أبى طالب ومحمد بن اسماعيل • كذلك ذكروا أن السموات سبع وأن الارضين سبع ، وأن جسم الانسان سبع : يداه ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه • وان رأسه سبع : عيناه وأذناه ومنخراه وفمه •

وقد احتجت هذه الطائفة بنسخ شريعة الرسول على يد محمد بن اسماعيل بأخبار وردت على لسان جعفر بن محمد حيث قال « ان الاسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء » كذلك ورد قوله « لو قام قائمنا علمتم القرآن جديدا » وأضافت هذه الروايات ان الله جعل لمحمد بن اسماعيل جنة آدم ومعناها عندهم الاباحة للمحارم وجميع ما خلق فى الدنيا • وعلى ضوء ذلك يقرأون قول الله « فكلا منها رغدا حيث شئتما » فالمخاطبان هنا — فى رأى هذه الجماعة — محمد بن اسماعيل وأبيه

اسماعيل • « ولا تقربا هذه الشجرة » والمقصود موسى الكاظم شـــقيق اسماعيل بن جعفر • وذكرت هذه الطائفة كذلك أن محمد بن اسماعيل هو خاتم النبيين •

وعندهم كذلك أن الدنيا أثنتا عشر جزيرة ، وفى كل جزيرة حجة • وان الحجج اثنتا عشرة وان لكل داعية يد أى رجل له دلائل وبراهين يقيمها • وقد اطلقوا على الحجة الاب وعلى الداعية الام وعلى اليـــد الابن • ولا شك أن هذا التفسير يمثل أثرا من تأثير فكرة التثليث فى المسيحية • وهذه الجماعة متفقة فيما بينها على أن لكل شيىء ظاهرا وباطنا •

ولقد أباحوا التعرض للناس وقتلهم وسفك دمائهم وأخذ أموالهم وتكفيرهم • واستشهدوا على زعمهم هذا بما ورد فى القرآن « واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وقالوا ان قتلهم يجب أن يكون بمنزلة نحر الهدى وتعظيم شعائر الله « ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب» وكان من رأيهم سبى النساء وقتل الاطفال بناء على فهمهم الخاص لقـــول الله « لا تذر على الارض من الكافرين ديارا (٤٤) •

٨ ـــ ألقـــــاب الاسماعيلية :

لقبت الاسماعيلية بسبعة ألقاب هى :(٤٥)

(ا) الباطنية : وقد لقبوا بهذا الاسم لدعواهم ان لظاهر القرآن باطنا يجرى من الظاهر مجرى اللب من القشر واعتقدوا انه من ارتقى الى علم الباطن انحط مجرى اللب من القشر واعتقدوا انه من ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح منه وفى رأيهم أن الجهال هم المنكرون للباطن لان هذا الاخير هو المقصود فى الحقيقة •

---

(٤٤) راجع فى هذا كله المقالات والفرق ص ٨٣ ـــ ٨٦ وفرق الشيعة ص ٧١ ـــ ٧٠ وكذلك : الديلمى : بيان مذاهب الباطنية ص ٧ .

(٤٥) راجع فى هذا الصدد نشرتنا لكتاب . الافحام لافئدة الباطنيـــة الطغام . يحى بن حمزة العلوى ـــ منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ .

(ب) القرامطة : لقبوا بهذا اللقب نسبة الى رجل يقال له حمدان قرمط وهو أحد دعاتهم فى الابتــداء ، فاستجاب له فى دعوته رجال فسموا قرامطة وذكر عن حمدان قرمط انه كان يميل الى الزهد والديانة وانقاذ الناس من الجهل ومن الضلال الى الهدى ومن الشقاوة الـــى السعادة •

(ج) الخرمية : لقبوا بهذا اللقب نسبة الى حاصل مذهبهم وهـــو طرح أوامر التكليف جانبا وحط أعباء الشرع وتسليط الناس لطلب الشهوات وانتهاك المباحات والحرمات على السواء و « خرم » لفظ أعجمى يشير للشيء المستلذ المستطاب الذى يبتهج الانسان لرؤيته وكان هـــــذا اللقب يطلق من قبل على المزدكية المجوس أولئك الذين أباحوا النساء حتى وان كن من المحارم وأحلوا كل محظور •

(د) السبعية : لقبوا بهذا الاسم لانهم زعموا ان الرســـــل الناطقين بالشرائع سبعة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء • وذهبوا الى القول بأنه يوجد بين كـــل اثنين من الرسل سبعة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يهتدى ويقتدى فى الدين • هؤلاء السبعة ليسوا فى مرتبة واحدة بل هم متفاوتون فى الرتبة وذلك لتفاوت المهام المكلف بها كل واحد منهم •

فهناك أولا الامام ذلك الذى يأخذ علمه عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله • أما الحجة فهو يؤدى التعاليم الدينية عن لسان الامـــام بحيث يأخذ من الامام مباشرة علمه ويحتج به ويستشهد بأقواله • أما ذو المصه فهو ذلك الذى يمص العلم من الحجة أى يأخذه منـــه • والى جانب هؤلاء الثلاثة توجد الابواب وهم الدعاة وأولهم الداعـــى الاكبر وهو رابع السبعة ومهمته أن يرفع درجات المؤمنين • وهنـــاك داع مأذون وهو يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم • أما السادس فهو المكلب وهو رجل قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى

الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس • فهو يحتج ويرغب الى الراعى ككلب الصائد ، حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكلب الى الداعى المأذون (الخامس) ليأخذ عليه العهود •

أما المؤمن فهو رجل يتبع الداعى وهو الذى أخذ العهد وايقن به ومن ثم فقد دخل فى ذمة الامام وانضم الى حزبه •

(هـ) البابكية : وهو لقب لطائفة منهم بايعوا رجلا يسمى بابك الخرمى الذى استفحل أمره واشتدت شوكته خلال حياة المعتصم بالله • واستطاعت هذه الطائفة أن تعلى من شأنها مدة من الزمان الى أن حاربهم المعتصم واستولى عليهم وصلب زعيمهم •

(و) المحمرة : وقد لقبوا بهذا اللقب لاحد سببين : أولهما انهم كانوا يرتدون الثياب الحمر وكانوا يشترطون على من يريد الانضمام اليهم أن يرتدى هذا الزى • أما السبب الآخر وهو أقل وجاهة من الاول فيرجع التسمية الى أنهم قد قرروا أن كل من خالفهم من الفرق حمير ، ومن ثم تكون هذه التسمية قد انعكست عليهم •

(ز) التعليمية : وقد لقبوا بهذا اللقب لأن مذهبهم قائم على ابطال الرأى ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم • وقد بطل التعويل على الرأى لتعارض الآراء فتعين الرجوع الى التعليم • ويؤيد هذا اللقب انهم اشترطوا أن يوجد فى كل عصر امام لكى يعلم الناس الدين ولهذا الامام حاشية اتينا على ذكر بعض أفرادهم(٤٦) •

طرق الباطنية فى الدعوة :

جعلت الباطنية حيلتها فى الدعوة تسع مراتب أولها التفرس ثم

---

(٤٦) راجع بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٥ ، ص ٢١ وما بعدها . وراجع ، تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٩٩ وما بعدها .

التأنيس ثم التشكيك ثم التعليق ثم الربط ثم التدليس ثم التأسيس ثم الخلع ثم السلخ(٤٧) .

١ ـ فاما الاولى وهى التفرس فقد قالوا : ينبغى للداعى أن يتفرس فى المدعو فان قلت نصرته للاسلام ويرجى اجابته للدعوة كالاكراد والفرس والاعاجم ومن زالت دولتهم بدولة الاسلام فهو يسر عداوة الاسلام ومن لهم هم فى الدنيا ولا دولة لهم دعاهم .ثم يتفرس ثانيا : فان كان المدعو مايلا الى الزهد اتاه من تلك الجهة وذكر له فضائل الزهد وان كان يتشيع أظهر ذلك وينقص من شأن الصحابة ويظهر البراءة من أبى بكر وعمر . وان كان من غيرهم أى من ابناء الدنيا مثلا زين له حب الدنيا ذلك ، اما اذا كان منهمكا فى المعاصى هون له الامر .

٢ ـ التأنيس : وهو أن يظهر المدعو بلسانه وفعله ما يميل اليه ويألفه ويأنس به على الوجه الذى قدمنا . ثم يظهر أشياء من العلوم وآيات من القرآن ومسائل صعبة الفهم .

٣ ـ التشكيك : وفحواه القاء الاسئلة عن معانى القرآن ومتشابهه والتعديل والتجوير نحو أن يقول : لم أمر من المنى بالغسل ومن البول ، وهو النجس بالوضوء ؟ ولم امرت الحائض بقضاء الصوم دون الصلاة ؟ ولم كانت أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة ويسألون عن عدد ركعات الصلاة وعن متشابه القرآن والحروف المفتتح بها السور وعن الروح وعن الحج ومعناه ... الخ فيلقون عليه أسئلة من هذا النوع ويعظمون أمرها ليشككوه فيها .

٤ ـ التعليق : فاذا سألوا المدعو ولم يعرف نكتوه بالعجز وعلقوا قلبه بطلبه ، فاذا رجع عليهم بالسؤال قالوا : لا تعجل فان دين الله أجل من أن يعرف لكل فرد حيث قد وردت سنن المرسلين بأخذ الميثاق ، وتلوا الميثاق كقولهم « واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم » ونحوها . ويذكرون

---

(٤٧) راجع بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ١١١ وما بعدها وتلبيس ابليس ص ١٠٤ .

أن لكل شيء باطنا هو الحقيقة وأن الامام هو المختص بمعرفته ، ويظهرون مقامات يشيرون بها الى ظهور الامام وعلو كلمتهم وسلطانهم حتى يعلقوا قلبه •

٥ ـــ الربط : وهو أخذ العهود والمواثيق من المدعو وأخذ المال الذي جعلوه على من استجاب لهم •

٦ ـــ التلبيس : وهو أن يقول للمدعو : أمر الدين ليس بهين ولا مكشوف • وهو سر الله المكتوم وأمره المخزون ولا ينهض يحمله الا الامام المنصوب الذي هو الطريق الى علم النبي الناطق وهو الأساس الى نحو من ذلك يعظم أمر الامام وعلمه • ومن تدليسهم تعظيم ظاهر الشرع • ثم يذكرون استجابة كل امام ورئيس عظيم لهم وانهم من جملتهم الى غير ذلك من تدليسات •

٧ ـــ التأسيس : وهو وضع مقدمة لاتنكر في الظاهر ولا تبطل الباطن، تستدرج المدعو من حيث لا يعلم • فيقولون الظاهر قشر والباطن لب والظاهر رمز والباطن المعنى المقصود ثم يورد على المدعو أشياء لكي يؤسس عليها علمه الباطن •

٨ ـــ الخلع : وهو الرتبة الثامنة عندهم والمقصود بهذا الخلع من الدين والتعهد بدين الباطنية • فيقول الداعي للمدعو : فائدة الظاهر ان تفهم ما أودع فيه من علم الباطن لا العمل به • ويقولون : لا معنى لما تقوله الظاهرية : ان العمل بالظاهر عبادة ، ولا معنى للعبادات والعمل بظاهرها جهل وغباء • وانما يجب أن يكلف العامة بذلك من الناس فاذا عرف هؤلاء العامة الباطن وضع عنهم الظاهر • فاذا قبل المدعو عنهم ذلك وركن اليهم جاءوا الى الرتبة التاسعة •

٩ ـــ الانسلاخ : وتعني الانسلاخ عن الدين بطبيعة الحال وذلك انهم أنسوا من المدعو الاجابة حيث صار واحدا منهم وهنا يقولون له • قد حللناك من عقالك وأطلقناك من وثاقك ، فاستعمل اللذات واستبق

الشهوات لأن الرسل – كما ترى الباطنية – سخروا الناس وتحكموا فى دمائهم وفى أموالهم(٤٨) •

ولنعرض الآن بشيء من الايجاز بعض آراء الاسماعيلية • وسوف نبدأ ببحث مشكلة الالوهية(٤٩) •

١ – مفهـــوم الالوهيـــة

من الشائع الآن لدى الدارس لعلم الكلام أن المعتزلة تسمى بـ « أهل العدل والتوحيد » • فهذا اللقب قد ارتبط بهم وكانوا هم أنفسهم يميلون الى هذه التسمية كما سنرى • والمتتبع لنشأة الفرق يجد أن الشيعة – أقدم الفرق الاسلامية سواء من الناحية السياسية والكلامية – قد أطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد » ، وذلك لما أشيع حولهم من أنهم زنادقة وأنهم قد تأثروا فى آرائهم ببعض آراء الفلاسفة اليونانيين • فكان لا بد لهذا السبب الرئيسى أن يناضلوا من أجل تأكيد هذا المعنى واللفظ فى حقهم • كذلك فانهم بآرائهم فى الصفات الالهية قد جاءوا برأى جديد أقل ما يقال فيه أنه لا يتفق وظاهر القرآن • ومن هنا سعوا الى بيـــان أن فهمهم للنص الدينى هو الفهم الحق وأنهم وحدهم القادرون على معرفة المضمون الحقيقى للنصوص الدينية وذلك من خلال منهج التأويل الذى غالوا فيه الى حد كبير •

تذهب الاسماعيلية الى ما ذهبت اليه المعتزلة فيما بعد فنفت الصفات الالهية لدرجة بات معها نقل مفهوم الالوهية الى الغير مستحيلا •

---

(٤٨) راجع بالتفصيل كتاب يحى بن حمزة العلوى « الافحام لافئـــدة الباطنية الطغام وكذلك كتاب الغزالى « فضائح الباطنية » حققه وقدم لـــه د. عبد الرحمن بدوى – الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ •

(٤٩) اعتمدنا فى الحقيقة فى القسم التالى على كتاب « راحة العقل » للكرمانى من خلال كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى « مذاهب الاسلاميين » ثم وقع لى كتاب الكرمانى « راحة العقل » لكنى كنت قد أخذت من النصوص التى ذكرها الدكتور بدوى فى كتابه • ولهذا وللامانة العلمية ولكى يرد الفضل والحق لذويه تركت الاشارات هنا خاصة بكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى •

فالاسماعيلية ترى أنه لا يجب أن نصف الله بأية صفة بما فى ذلك صفة الوجود(٥٠) .

انهم أولا ينفون عنه الصفات لانهم يذهبون الى أن الصفات تلحق الجوهر الذى ينقسم : الى جوهر مادى (الجسم) والى جوهر لا مادى (النفس) .

والصفات التى تلحق الجواهر المادية تكون كيفيات من خارجهـــا كالاقدار والطعم والرائحة .

أما الصفات التى تلحق الجواهر اللامادية (النفوس) فانها تكون بمثابة كيفيات من خارجها كالاقدار والطعم والرائحة .

أما الصفات التى تلحق الجواهر اللامادية (النفوس) فانها تكـــون بمثابة كيفيات داخلها كالجهل والعلم وغيرهما .

وفى كلتا الحالتين فان هذه الجواهر انما تستمد صفاتها لا من ذاتها بل من غيرها . فالجسم يستمد صفته من خارجه لا من ذاته . والعلم الخاص بالنفوس أو الجهل يرد الى شىء آخر .. .ولهذا فلا ينبغى أن يتصف الله بأية صفة ... لانه ليس فى حاجة الى الغير أو أنـــه يقوم بالغير لانه قائم سبحانه بنفسه(٥١) .

أضف الى هذا أن الذات الالهية أزلية ، وهى ذات واحدة فريدة فى بابها فكيف توصف هذه الذات بصفات أخرى سواء كانت أزلية أو حادثة لان الصفة تحتاج الى واصف . ولهذا قال على بن محمد الوليد فى كتابه « تاج العقائد ومعدن الفوائد : »... قد حق أن التوحيد نفى الصفات عن المتعالى سبحانه فاذا أثبتها فلا توحيد ، لان الدليل قد قـــام

---

(٥٠) راجع تفسير سورة الاخلاص فى كتاب « أربعة كتب اسماعيلية » نشرة شتروطمان ص ٣٩ .

(٥١) الديلمى : بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ص ٥ — ٦ .

على أنه كان ولا صفة (له) ، فالقدم له خالص • ولا يمكننا التعبير عنـــه بما فينا من الاعراض والجواهر • اذ العالم لا يوجد فيه غيرهما ولا يستقر فى ذواتنا سواهما • ولا قدرة لنا على الخروج مما نحن مفطورون عليه • فمنع الصفات الموجودة فى الخلقة عن أن تكون تضاف اليـــه معتقد صحيح (عن د • بدوى جـ٢ ص ٢٢٥) (٥٢) •

وتضيف الاسماعيلية : ان هذه الصفات ان هى الا أسماء • والاسم أسم خاص بشىء ما • بمعنى أننا نطلق أسماء متباينة على موجودات متباينة لكى نميز بينها فنقول هذا اسمه كذا وصورته كذا لكى نميزه عن غيره • وبهذه الوسيلة يستطيع الناس الاتفاق على صور الموجودات • وبما أن الله ليس له نظير أو مثيل أو شبيه أو ند ، ونظرا لانه ليس جنسا أو فصلا أو نوعا من حيث أنه سبحانه متعال ليست له صورة نفسانية ولا عقلية ولا طبيعية ولا صناعية ، فانه من غير الصواب اذن وصفه بأية صفة من الصفات •

معنى هذا ان الاسماعيلية تنكر أن يكون لله « حد » لأن الحد أما أن يقع على جسم أو نفس • ولما كان الله ليس جسما أو نفسا فانه من ثم لا يحد « أن المحدود بالحد أما أن يكون متناهيا فى الجهات فيكون جسما أو متناهيا فى الدرك فيكون نفسا • وهو يتعالى عن ذلك بأن يكون جسما فتتناهى جهاته فتلزمه الحدود ، ولا متناهى الدرك فيكون نفسا ، وهو يتعالى عن أن يكون نفسا فتلزمه الصفات ••• وليس هو تعـــالى بعاجز فيتوهم له حد ، بل قدرته تقصر العقول عن احاطتها سبحانـــه وتعالى • (تاج العقائد — عن د • بدوى جـ ٢ ص ٢٢٦) •

وعلى هذا فان الاسماعيلية تنفى عن الله فكرتى المكان والزمان فهى تنفى عنه سبحانه المكان من حيث أن المكان يقتضى المحدودية

---

(٥٢) أذكر القارىء مرة أخرى أن الاشارات هنا وما بعدها عن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى « مذاهب الاسلاميين » جـ ٢ — بيروت .

والتناهى ولما كان الله ليس محدودا أو متناهيا فانه من ثم لا يتمكن فى مكان ، لان كل متمكن محدود متناه •

أما انها نفت عنه أيضا الزمان ، فلأنها ترى أن الزمان مخلوق للـه سبحانه : خلقه لنميز به بين ترتيب الموجودات بعضها وبعض فنقول : قبل أو بعد أو الآن • كذلك فانها ترى أن الزمان له بداية وليس للـه سبحانه بداية • ثم ان الزمان ، كما ذهب ارسطو من قبل ، لا يوجد الا بالحركة والمتحرك • ومعنى هذا أنه مدة وجود الاجسام المتحركة • ولما كان الله ليس جرما ولا متحركا تعالى سبحانه على الزمان •

لقد ذهبت الاسماعيلية هنا الى أبعد مدى ، فى نفيها للصفـات، مما ذهبت اليه المعتزلة فيما بعد ، حيث قالت الاسماعيلية « ينبغى نفى صفات الموجودات حاملها ومحمولها ، باطنها وظاهرها ، عن الله » • ودونكم نصا للكرمانى أورده فى كتابه «راحة العقل» يعبر فيه عن رأى الاسماعيلية فى مشكلة الصفات الالهية ويوضح من خلاله الاسباب التى دفعتها الى نفى هذه الصفات • يقول الكرمانى : ان توحيد الله تعالى ومعرفته وعبادته تتم من خلال طريقين « طريق من جهة الحاق الصفات الالهية التى لا يكون أشرف منها واثباتها له ، وطريق من جهة نفى الصفات وسلبها عنه • وكان الطريق الوحيد والتمجيد من جهة اثبات الصفات له مؤديا الى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنسب ما لا يليق به اليه واجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته كان أصدق ما يعتمد عليه فى التوحيد والتمجيد ضد اثبات الصفات وهو نفيها عنه — معاشر الدعاة الموحدين المتبعين للأئمة الطاهرين — فى التوحيد والتسبيح طريقة نفى الصفات لكونه حقا وصـدقا •

وذلك انه لما كان الصدق هو اثبات شيىء لما هو موجود له ، ونفى شيىء مما هو ليس بموجود له ، رأينا ان اثبتنا له تعالى صفة ، وكانت الصفة لا له ، بل لغيرها بكونها مختصة بالموجودات عنه التى هى غيره تعالى الله — كنا فيه كاذبين ، اذ الكذب هو اثبات شيىء لما هو ليس له

أو نفي شيء عما هو له • واننا ان نفينا عنه صفة ، وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره ، كنا في ذلك صادقين • فلزمنا هذه الطريقة على مارسمت الائمة المنصوبون للهداية الى طريق الحق في التوحيد — صلوات الله عليهم • اذ نحن بذلك — اذ فعلناه مثبتون مسبحون مقدسون ممجدون حامدون ، بقولنا الصدق واثباتنا اياه تعالى بلا قصد لصفته، ولا تناول منا اياه بتشبيه أو تمثيل أو تجديد » (عن د • بدوى ص ٢٢٧ — ٢٢٨) •

قلنا أن الاسماعيلية قد غالت في نفيها لصفات الله أكثر مما غالت أية فرقة أخرى ، فهل هناك من ينكر وصف الله بأنه موجود ؟ نعم فلقد ذهبت الاسماعيلية الى ذلك حيث نفت أن يوصف سبحانه بأنه موجود • ولقد كانت حجتها الواهية في ذلك أن الوجود من حيث أنه وجود محتاج الى صفات اليها يستند كي يتحقق وجوده • ولما كان الله في غنى عن كل ما سواه فانه من ثم ليس موصوفا بالوجود أو على حد تعبيرهم ليس (أيسا) •

أضف الى هذا — والكلام على لسان حال الاسماعيلية — انه سبحانه اذا كان وجودا (أيسا) فانه : اما أن يكون جوهرا أو عرضا • ونحن نعلم أن الجوهر اما أن يكون جوهرا ماديا أو لا ماديا • والجوهر المادى ينقسم الى أجزاء سابقة عليه كان عنها • فلو أن الله كان جوهرا ماديا لكان معنى هذا أنه ينقسم الى أجزاء تسبقه في الوجود ، وعن هذه الاجزاء وجد • وهذا أمر باطل • كذلك لا يمكن أن يكون الله جوهرا لا ماديا لانه أما أن يكون بالقوة كالنفس أو بالفعل كالعقل • ولا يمكن أن يكون الله موجودا بالقوة لأنه حينئذ سيكون في حاجة الى من يخرجه الى الوجود بالفعل • أى أنه سيكون معلولا محدثا وهذا باطل •

كذلك لا يمكن أن يكون الله جوهرا لا ماديا قائما بالفعل ، لان هذا من شأنه اما أن يكون فاعلا في ذاته من غير حاجة الى غير به يتم فعله أو

فاعلا فى غير به يتم فعله • وهذا الاخير باطل لانه يؤدى الى أنه سبحانه ناقص فى ذاته يريد أن يكتمل ويتحقق بفعله فى الغير • أما اذا كان فاعلا فى ذاته فان هذا يؤدى الى أن تتمايز أجزاؤه أو أقسامه أن كان ثمة أقسام أو أجزاء لاننا حينئذ لا بد أن نميز بين جزء فاعل وجزء منفعل ، وهذا أيضا أمر باطل •

الله اذن ليس جوهرا ، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن أن يكون عرضا ، من حيث أن العرض يستند فى وجوده الى الجوهر لان العرض لا يقوم بذاته بل يقوم بالجوهر ويحمل عليه • ثم أن العرض يفنى ويفسد ••• ولهذا لا يجب أن يقال أن الله عرض •

وعلى ذلك فان الله ليس جوهرا وليس عرضا • وما دام الامر كذلك بطل أن يكون « أيسا » ولا ينبغى أن يوصف بصفة « الايس » • وعند الاسماعيلية انهم اذا أطلقوا لفظة « الوجود » على الله ، فذلك راجع الى أن اللغة عاجزة عن التعبير عن « الله » • ذلك أن اللغة التى نستخدمها فيما بيننا لا تليق الا بنا وبالاشياء المحيطة بنا • وفى هذا المجال فانها صالحة الى حد كبير للتعبير عن ما نريده من الآخرين وما يريده الآخرون منا • ولما كان الله مباينا لنا وللاشياء المحيطة بنا ، فكيف نسعى الى استخدام مثل هذه المصطلحات « البشرية » فى حقه سبحانه • ولهذا فان التوحيد الحق هو نفى الصفات ، بل هو عجز المرء عن التعبير عن الموصوف(٥٣) •

على ضوء ما سبق انتهت الاسماعيلية الى القول بأن الله لا جزء ولا كل ولا له ند ولا له ضد ولا أكبر ولا أصغر ولا فى زمان ••• أى أنها

---

(٥٣) يمكن الرجوع ايضا فى هذا الصدد الى : ابى سعيد نشوان الحميرى ، فى كتابه « الحور العين » ص ١٤٨ وما بعدها نشرة كمال مصطفى مكتبة الخانجى سنة ١٩٤٨ •

طرحت عنه كلية سائر الأوصاف التى توصف بها الموجودات • فاذا كان ثمة موجودان متشابهان قالت الاسماعيلية أن الله لا ند ولا شبيه له • واذا كان ثم موجود أبيض يقابله موجود أسود قالت الاسماعيلية أن الله لا ضد له وهكذا • وسوف نرى الى أى حد أفادت المعتزلة من الشيعة فى هذا الصدد رغم بعض الاختلافات التى لا ينبغى أن تغيب عنا •

وتنكر الاسماعيلية أن تكون بموقفها هذا من مشكلة الصفات الالهية قد « عطلت » الله ، لانها رفضت رفضا قاطعا أن يطلق عليها « معطلة » (وكلمة معطلة تعنى سلب صفات الشيىء ونفيها عنه وتعطيله عن مهامه) لانها فهمت التعطيل فهما خاطئا اذ اعتقدت أن التعطيل يعنى انكار الالوهية ، وهذا فهم خاطىء للتعطيل • لان انكار الالوهية ليس « تعطيلا » لله ، بل انه فى حقيقته انكار لوجوده سبحانه • وانكار الوجود الالهى ليس تعطيلا بل هو الحاد • أما التعطيل فمعناه اثبات الوجود الالهى والسعى الى تجميد نشاط الالوهية من خلال نفى بعض الصفات عنه • فاذا كانت الاسماعيلية قد اعترفت بوجود الله ثم نفت الصفات عنه ، فانها تكون بذلك من أوائل « المعطلة » فى تاريخ علم الكلام • ولا ينبغى أن ننخدع بقولها فى هذا الصدد : ان التعطيل هو القول « لا هو (الله) أو (لا اله فقط) لان هذا القول ، كما أشرنا الآن معناه الالحاد • وعلى ذلك فاننا نرى أن الاسماعيلية من هذه الناحية تعد « معطلة » شاءوا أم أبوا ، فمنطق مذهبهم يؤدى الى ذلك •

أما فيما يتعلق بوجود الموجودات عن الله ، فان الاسماعيلية تفضل هنا أن تستخدم كلمة « الابداع » عن أن تستخدم كلمة « الخلق » أو «الفيض» • والمتتبع لفلسفة الاسماعيلية يجد أنها قد أفادت ، بلا شك من الافلاطونية المحدثة الى حد كبير • ولا يستطيع أحد أن ينازع فى ذلك: سواء فى تسلسل الموجودات « المبتدعة » عن « مبدعها » ، وفى ترتيب الأئمة وكيف أن كل أمام يأخذ علمه عن الامام السابق •• وهكذا ••• كل هذا الاتجاه الطولى لا يمكن أن يفسر الا على ضوء بعض الثقافات الاجنبية •

ترفض الاسماعيلية أن تستخدم كلمة « الفيض الالهى » فى تعبيرها عن عملية ايجاد الموجودات • وهى فى هذا انما تتفق مع فهمها للالوهية وانكار الصفات الالهية • فالموجودات لم تحدث عن طريق الفيض الالهى لان الفيض معناه وجود شبه بين العقل الخالص « الله » وبين العقل الاول ، أى بين الفائض وما يفيض عنه ،وهذا ما ينفيه الاسماعيلية ••• ثم أن الفيض لا يكون الا عن تمامية ذات ما يفيض منه ، والمتعالى سبحانه قد تسبح (= تنزه) عن أن يكون تماما أو تاما فيقع الاشتراك بينه وبين غيره فى معنى من المعانى فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته : اذ التمام مشارك للتمام ، والتام مشارك للتمام ومناسب • والمشاركة والمناسبة بين شيئين تقتضيان ما يتقدم عليهما ، (الكرمانى عن د • بدوى ص ٢٣٣ جـ ٢) •

ثم أن كثرة الموجودات الفائضة عن الله يمكن أن تؤدى الى كثرة فى الذات الالهية عينها لأن وجود الكثرة فى المعلومات لا يمكن أن يفسر الا على ضوء وجود (أو على الاقل امكانية وجود) هذه الكثرة فى العلة الاولى أو المصدر الاول •

وفضلا عن هذا كله ، فان نظرية الفيض الالهى من شأنها أن تؤدى الى وجود موجود سابق على الله ، لانها تفترض أن لكل معلول علة وأن كل علة معلولة بدورها لعلة سابقة وهكذا • أى أى ثمة سلسة من العلل والمعلولات لن تقف ، حينئذ ، عند حد معين •

ومع ذلك كله ورغم نفى الاسماعيلية لنظرية الفيض الافلاطونية (فى تفاصيلها الجزئية فى رأينا) فانها قد تابعت الافلاطونية الى حد كبير (٥٤) فالاسماعيلية ترى أن « العقل الاول » قد « انبعث » عن الله بلا كيف • صحيح أنها تصف العقل الاول المنبعث عن الله بصفات الله فى المذهب الافلاطونى ، لكن من الواضح أيضا أن العقل الاول

---

(٥٤) راجع مثلا : أربعة كتب اسماعيلية ص ١٠٤ نشرة د . شتروطمان

« المنبعث » عن الله هو أحد العقول فى نظرية الفيض الافلوطينية أقصد أنه هو « العقل الاول » فى نظرية الفيض ودوره هو بعينه نفس الدور الذى يوجد لدى الاسماعيلية . فاذا كانت هناك بعض الاختلافات فى نظرية « الابداع » الاسماعيلية ، فان هذه الاختلافات لا ينبغى أن تحول دون رؤيتنا الاثر الافلوطينى . فالاسماعيلية كما نرى ، قد أخذت نظرية الفيض الافلوطينية وأفادت منها الى حد كبير وفى تطبيقها لهذه النظرية على مذهبها أضافت بعض المسائل وحذفت البعض الآخر الذى وجدت أنه لا يتفق وروح مذهبها . لقد أعجبت الاسماعيلية بنظرية الفيض، لكن اعجابها بالابداع الالهى كان أكبر ، ومن هنا سعت الى التوفيق بين هذه النظرية وبين الاتجاه الدينى القائل بالخلق من العدم ، فحدث من هذا الخلط نظريتها فى الابداع والانبعاث .

تذهب الاسماعيلية الى أن العقل الاول هو أول الموجودات . انه شيئية الاشياء على حد تعبيرها . فلم يكن ثمة قبله شىء ما . هذا العقل الاول عند الاسماعيلية لا يبيد ولا يفنى . واذا كان كذلك ، فان هذا العقل ساكن لأن الحركة دليل على الكون والفساد . واذا كان هذا العقل لا يتكون أى لا يتغير فانه من ثم ساكن . أضف الى هذا أنه شيئية الاشياء أى لم يسبقه شيىء حتى يتوهم تحركه بسكون ما قبله أو سكونه بحركة ما قبله . هذا العقل الساكن تام القوة والفعل معا . انه « يشبه الواحد من الاعداد والواحد عدد تام بالقوة والفعل معا ، لم يكن فى عدد آخر لكون جميع الاعداد بعضها من بعض . فانه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد يكون ذلك العدد سببا لظهور الواحد ، كما يكون سببا لظهور الاثنين » (عن كتاب الينابيع للسجستانى عن د بدوى ص٢٤٥).

ومن الواضح أن هذه الصفات كلها تشير الى أن هذا العقل مجرد عن شوب الجسد . فهو خال من كل ما هو مادى . ان الناس جميعا «سواء صحيح المزاج وغيره ، مشتركون فى الاحاطة بالاوائل العقلية . وذلك ينفى عن العقل الشوب بالجسد ويثبته مجردابجوهريته » (د . بدوى ص ٢٤٦) .

وعند الاسماعيلية نجد أن النفس الكلية (العقل الثانى) والهيولى كانتا أول شىء انبعث عن العقل الاول • وكأننا هنا ازاء نظرية للفيض لأننا نعلم أن العقل الاول فاض عن الله من حيث أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد مثله • وعن هذا العقل الاول فاضت النفس والهيولى ثم العقل • أى أن الكثرة من العقل الاول وليست من العقل الخالص (الله)• هذا الامر بعينه هو ما ذهبت اليه الاسماعيلية : فالعقل الاول ، وان كان واحدا ، الا أن واحديته لا ترقى لواحدية الله • ومن ثم فانه — من حيث انه ممكن بذاته انبعث عنه من هذه الجهة — جهة الامكان — العقل الثانى (النفس الكلية) والهيولى •

أما عن هذا العقل الثانى (= النفس الكلية) فيقول الاسماعيلية أنه عقل قائم بالفعل مثل ما عنه وجد كاشعاع الموجود عن الشمس • وهو يناظر الوصى — أول الائمة فى عالم الشرع والدين • وكماله أقل مرتبة من كمال العقل الاول ، لانه ثانى فى الوجود كما أن الوصى — فى عالم الدين — مرتبته دون مرتبة الناطق « وهو عاقل لذاته ولذات ما عنه وجوده من المبدع الاول الذى هو العلة فى وجوده • وذلك أنه لما كانت العلة فى بقاء الباقى تعلقه بما يمد بقاءه من علته التى منها كان وجوده ولولاها لما كان ، وكان المبدع الاول علةله فى وجوده سابقة عليه — تعلق هذا به ليدوم وجوده (الكرمانى راحة العقل) • فهو اذن عاقل لذاته ولذات ما عنه وجوده » •

وكذلك الحال فى عالم الدين : لا يجوز أن يكون — الوصى الذى هو ثانى الناطق — خاليا من معرفة مرتبة الناطق الذى هو السابق عليه فى الوجود فى عالم الدين • والقاعدة العامة بعد ذلك هى أن التالى ينبغى عليه معرفة السابق ، لا الكلى ، أى ليس من الضرورى أن يعرف السابق مرتبة التالى • ولهذا يقول الاسماعيلية : ان الناطق — وهو السابق — لا يلزمه أن يعرف الدعاة والمأذونين ولا المنصوبين فى الجزائر ولا الائمة المقدسين لكن يلزمه معرفة ما سبق عليه فى الوجود من الملائكة المقربين الذين بهم يتعلق وجوده (د • بدوى ص ٢٥١) •

أما عن الموجود الثانى المتبعث عن العقل الاول فانه الهيولى (أو على حد تعبير السنة الالهية : اللوح) • وهذه الهيولى ليست سوى مادة العقول التى سوف تنبعث فيما بعد • انها مادة للسموات والكواكب والطبائع • ولهذا فان هذه الهيولى مصورة بعكس هيولى أرسطو التى لا صورة لها البته يقول « الكرمانى » « فى كتابه » « راحة العقــل » واصفا هذه الهيولى (انها شيىء ما يمكن أن يقبل الصور ، فيكون بما قبله من الصور موجودا للحس وأن وجودها من الاول ضرورى وانها هى المعبر عنها باللوح الذى أودع كل الصور وانها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعــل لا تشبه المبدع الاول ولا المنبعث الاول ، وانهــا تجرى من تلــك العقول المنبعثة مجرى المواد اللواتى فيها يعمل الصناع ، وانها لا وجود لها خارج النفس وجودا مجردا عن الصورة ، بل وجودها كذلك فى الذهن فقط ولا تدرك خارج النفس الا مشغولة بالصور وان منزلتها مــن الموجودات منزلة الثلاثة من الاعداد بكونها ثالثا فى الوجود ، وان كان غير واقع عليه العدد بالقول وموجودا بوجود الواحد والاثنين (د • بدوى ص ٢٥٩) • (٥٥) •

وترى جماعة الاسماعيلية انه من خلال الابداع والانبعاث تحــدث عشرة عقول ابتداء من العقل الاول الى أن نصل الى العقل العاشر الذى هو آخر سلسلة العقول • هذا العقل العاشر أو الفعال موكز لعالم الجسم من الاجسام العالية الثابتة الى الاجسام المستحيلة المسماة عالم الكــون والفساد • وعالم الجسم جامع لفيض العقول ، وهو مركز لوجود الانفس الطاهرة التى هى أنفس النطقاء الى القائم ، والقائم ـــ صلوات الله عليه جامع للكل الذى انتهت اليه ما سرى من بركة الابداع •• (الكرمانى راجع د • بدوى ص ٢٦٦) •

---

(٥٥) وراجع ايضا : شتروطمان : اربعة كتب اسماعيلية ص ٤٥ ••

هذه العقول العشرة الروحانية ، يقابلها عشرة أجسام على أرضنا • هذه الاجسام (الاشخاص) تمثل مراتب الدعوى الباطنيه • فقد رأينا طرق الدعوة ورأينا كيف أن الدعوة تتم من خلال عدة مراتب • وفى كل مرتبة من هذه المراتب يلتقى المريد بدرجة أو أن شئت رتبة أعلى الى أن يصل الى الامام فلكل رجل من الدعاه دوره المحدد : فتبدأ الدعوة من مرتبة المأذون المحدود أو المكاسر أو المكلب (والكل بمعنى واحد) الى أن يصل الى الناطق أو الرسول : ان اعتبرت هذه فأنت هابط وان اعتبرت ذاك فأنت صاعد • ولا شك أن قيمة كل فرد من الدعاة انما تكمن قيمته ومرتبته من قربه من الناطق • ولا شك أيضا فى أن ارتباط الدعاة بالعقول العشر يؤكد الى أى حد أفادت الاسماعيلية من نظرية الفيض الافلاطونية•

هؤلاء الدعاة العشر يقابلون العقول العشرة على الوجه الآتى :

العقل الاول : يقابلة الناطق •

العقل الثانى : يقابله الوصى (الوزير الايمن للناطق وله كل الحق فى أن يؤول النصوص الدينية) •

العقل الثالث : ويقابله المتم الاول أو الامام ، وهو الهادى للدين وله سلطة الامر والنهى •

العقل الرابع : يقابله المتم الثانى (أو الباب) ومهمته الفصل فى المنازعات•

العقل الخامس : يقابله المتم الثالث (أو الحجه) وهو الذى يحكم بالصدق أو الكذب ، بالصواب أو البطلان •

العقل السادس: ويقابله المتم الرابع أو داعى البلاغ •

العقل السابع : ويقابله المتم الخامس أو الداعى المطلق •

العقل الثامن : ويقابله المتم السادس أو الداعى المحدود وهو شخص يختص بشئون عبادة العوام وتعريفهم حدود الشريعة وتفهيمهم اياها •

العقل العاشر : يقابله المتم الثامن أو المطالب ، وهو الذى يقوم بعمليـة
العقل التاسع : ويقابله المأذون المطلق وهو شخص يأخذ العهود والمواثيق على من لمس منه الميل الى مذهبهم •

القراسة والتأنيس والدعوة الى المذهب فى أول مراحله •

٢ ـ النفس الانسانية

النفس الانسانية احدى القوى الحادثة عن العقل ، وخاصة العقل العاشر • والنفس ، كما ذهب نفر غير قليل من الفلاسفة ، تتضمن العقل أى أن العقل الانسانى قوة من قوى النفس البشريـة • لهـذا ذهبت الاسماعيلية الى أن النفس الناطقة تنقسم الى قسمين : نفس حسـية (العقل الهيولانى) ونفس ناطقة (عقل بالفعل) • ولا شك أن وظيفـة النفس الحسية الاتصال بالمحسوسات والانفعال عنها • أما النفس الناطقة فانها تتصور المعقولات مجردة من المـادة والتى يصعب على النفس الحسية أن تتصورها كذلك • ولهذا فان ما يميز العقل بالقوة من العقـل بالفعـل الصور الخاصة بكل منهما :

العقل الذى بالقوة يدرك الاشياء بموادها ولا يستطيع أن ينفعل عنها الا وهى كذلك أى فى مادة •

أما العقل الذى بالفعل فانه يعقل الصور دون المواد • فله قدرة على التجريد لا توجد فى العقل الذى بالقوة •

والنفس الانسانية عند الاسماعيلية تعد جوهرا قائما بذاته ، من حيث أن العالم بالعلل والمعلولات ، وادراك الكون ومعرفة الاشـياء ونسيانها ووجود نفوس جاهلة واخرى عالمة ، كل هذه الاعراض لا وجود لها الا من خلال الجوهر الذى هو نفس • ولا نستطيع أن نرد هذه الامور الى الجسم حتى يقال انه موضوع لها • لهذا فان النفس جوهر حامـل للاعراض والجوهر من أهم شروطه ، كما نعلم ، أن يكون قائما بذاتـه وأن يحمل عليه غيره وأن يكون ثابتا يجرى عليه الكون والفساد •

والنفس الانسانية كائن حى ينمو ويتطور ، وذلك من خلال عملية المعرفة التى تبدأ من المحسوس الخالص الى أن تصل الى المعقول الخالص فالنفس نامية ، حساسة ، متخيلة ، مفكرة ، متصورة ثم عاقلة • فالنمو أول مرحلة من مراحل النفس حيث تكون حينئذ بعيدة عن الاحساس بمعناه الخالص الذى يميز الانسان من الحيوان • اذ ثمة فرق كبير بين الانفعال والاحساس فالانفعال يشترك فيه الحيوان مع الانسان أما الاحساس فهو تمييز المحسوس والانفعال عنه من خلال النفس الانسانية لا النفس النامية الخاصة بالنبات أو الحسية الخاصة بالحيوان والانسان• أى اننا هنا نتبع نمو جزء النفس الناطق الا وهو العقل • فالعقل فى البداية لا يحس أى لا يقدر على المعرفة ثمبعد ذلك يبدأ فى الاحساس والتخيل •••• الخ •

هذه النفس الناطقة باقية لا تفسد :

أولا : لانها جوهر مستقل قائم بذاته خال من كل ما هو مادى •

وثانيا : لان هذه النفس الناطقة تنتمى الى مجموعة العقول العشرة• تلك العقول التى تنتمى الى حظيرة القدس تلك الحظيرة الباقية ما بقى اللــه •

يقول الكرمانى فى كتابه « راحة العقل » لابقاء للنفس ولا ارتقــاء لها الى درجة العقول الابداعية والانبعاثية الا بالانتساب الى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها قبولا تنقلب به ذاتها عقلا فتلك القوى والدركات المفاضة المقبولة هى التى تصير النفس فى انقلابها كاملة ، فتجعلها كما فاضت منه عقلا وتحفظها من الاستحالة وتصلها بــه ، فتبقى البقاء الدائم وتحيا الحياة الابدية التى هى الدوام فى الموجود • فهى السبب القريب الثانى وتلك العقول الابداعية والانبعاثية التى تفيض منها البركات سارية قواها فى الموجوات باعتنائها بأمر عالم الطبيعة (عن د • بدوى ص ٢٨٦) •

ومع ان النفس عند الاسماعيلية باقية الا أن بقاءها وخلودها لا يعنى عندهم أنها تنتقل من جسم الى جسم . كما هو الحال فى بعض المذاهب الفلسفية ، فالاسماعيلية ترفض رفضا قاطعا مبدأ التناسخ وترى أنه يتنافى من جهة مع الدين ويتنافى من جهة أخرى مع العقل .

٣ — موقف المأموم من الامام

أوضحنا فيما سبق أن الامام فى المذهب الشيعى بوجه عام يلعب دورا هاما من حيث أنه يملك أمور الدولة : سواء السلطة الدينية والسياسية والتشريعية .... وغيرها ، كيف لا وهو رجل يوحى اليه من عند الله . ذلك الامام عند الاسماعيلية يساوى النبى فى العصمة والاطلاع على حقيقة كل شىء ولا ينزل عليه وحى ، بل يتلقى ذلك من النبى صلى الله عليه لانه خليفته (٥٦) . لان علم الامام علم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . ذلك أن الامام انما يستمد علمه من الامام السابق عليه الى أن نصل الى على بن أبى طالب الذى أفاد علمه من الرسول .

ذلك ان هذه الجماعة ترى ان الامامة منصب الهى كالنبوة . ولهذا فان النبى قد نص على على عليه السلام . وما يميز الامام عن النبى عندهم هو أن الامام لا يوحى اليه كالنبى وانما يتلقى الاحكام منه مع تسديد الهى . فالنبى مبلغ عن الله والامام مبلغ عن النبى (٥٧) ونحن نعلم أن الرسول عليه السلام لم يكن ينطق عن الهوى ، بل كان يوحى اليه بما يقول . لهذا قد وضعوا ذلك فى قائمة الواجبات والتى من جملتها واجبات المأموم نحو الامام وما ينبغى أن يقوم به نحوه . وسوف أعتمد فى بيان هذه الواجبات على كتاب الهمة فى آداب الأئمة « للقاضى النعمان بن محمد المغربى » (نقلا عن الدكتور بدوى) (٥٨) .

---

(٥٦) الديلمى بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ص ٦ .

(٥٧) راجع محمد آل كاشف الغطاء فى كتابه : أصل الشيعة واصولها ص ١٢٨ ، ص ١٣٤ .

(٥٨) وراجع اربعة كتب اسماعيلية ص ١٥٠ وما بعدها ، وكذلك ص ١٦٣ .

أول ما ينبغى أن يقوم به التابع نحو الامام هو الوفاء بالعهد • ومعنى هذا الوفاء بالعهد هو أن ينفذ التابع ما يأمره به الامام : سواء فى ذلك عدم كشفه للآخرين أسرار المذهب أو التوجه الى بعض الجزر التى يطلب الامام من التابع الذهاب اليها أو توجهه لمحاربة الاعداء الى آخر ذلك •

وهنا نشير الى أن الاسماعيلية ترى أنه ليس ثمة تعارض بين طاعة الله وطاعة الرسول من جهة ، وبين طاعة الامام من جهة أخرى • ذلك أن الامام يأخذ علمه عن الله ورسوله ، وهو المفسر والشارح والمعلم للنصوص الدينية • فاذا كان ثمة تعارض فى ظاهر النص القرآنى أو فى بعض الاحاديث النبوية ، فان هذا التعارض ينبغى ان يحل على يدى الامام أن صح التعبير • معنى هذا ان من يوفى بعهد الامام فانه فى الحقيقة انما يوفى بعهد الله ورسوله ، ومن يخالف الامام أو ينقض عهده فانه فى الحقيقة انما يخالف الله ورسوله وينقض وعده معهما • ان الوفاء بالعهد عند الاسماعيلية شرط أساسى لعد المرء مؤمنا أو غير مؤمن • فبناء على الوفاء بالعهد يستحق المرء الثواب ؛ أما اذا نقض عهده فانه يعد من أهل الشمال وما أدراك ما أهل الشمال •

كذلك يجب على التابعين احترام الائمة وتوقيرهم مثلما كان يفعل المسلمون مع رسول الله• لأن تعظيم الائمة من تعظيم الله عز وجل : فهؤلاء الائمة بمثابة رسل من عند الله وينبغى أن يحترم الرسول احترام من ارسله • فاحترام الرسول وتعظيمه أن هو الا احترام للذات الالهية وتعظيم لها ولهذا وجب التقرب اليهم والركوع على عتبتهم وسماع أوامرهم والتواضع لهم • انه ينبغى لنا أن نتقرب منهم ونخشاهم ونخاف عليهم خشيتنا من ملوكنا ورؤسائنا « فاذا نظر أهل الدنيا الى ملوكهم بعين تعظيم ما عندهم من حطامها وهيبة مخافتهم من سطوتهم فيها ، فلينظر أتباع الائمة وأولياؤهم اليهم بعيون من يرى عظمة الامام منهم ويعرف سيماء الحكمة فى وجوههم وينظر الى هيبة سلطان الدين لديهم وينزلون فى قلوبهم بمكانهم من الله ويشعروا مخافتهم منه فى ترك ما أوجب فى

تعظيمهم ويخافوا تضييع ذلك على أنفسهم » • (عن د • بدوى ص ٢٩٩) •

وعن خوف المأموم من الامام يقول القاضى النعمان « ينبغى لمن عرف الائمة ان يخافهم كما يخاف ربه ويتقيهم كما يتقى الله ، اذا كان الله — عز وجل — قد قرن طاعتهم بطاعته » وجعلهم الوسائط فيما بينه وبين خلقه والشهداء على عباده • فرضاهم موصول برضا الله وسخطهم معقود بسخطه وبهم يثيب وبهم يعاقب • قال جعفر بن محمد « ••• بنا يعبد الله وبنا يطاع الله وبنا يعصى الله • من أطاعنا فقد أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله • سبقت طاعتنا عزيمة من الله الى خلقه انه الا يقبل من أحد عملا الا بنا فنحن باب الله وحجته وأمناؤه على خلقه وحفظة سره ومستودع علمه (ص ٣٠٣ جـ ٢) •

ومن علامات احترام المؤمن للمريد وتقديره له وخوفه منه عدم اخفاء شىء مما يجول بخاطر المؤمن أو يحدث له على الامام • فيجب على كل مؤمن أن يبلغ الامام بكل ما يحدث له وبكل ما يسمعه وما يجرى من حوله • فلا ينبغى للمؤمن أن يخفى على الامام إثما ارتكبه أو فاحشة قام بها أو أمرا يخص الامام أو الدين الا ووجب عليه تبليغه له • ان على المؤمن أن يخبر الامام بكل ذلك مبديا له الندم والتوبة على ما فعل طالبا منه أن يسأل الله له الرحمة والمغفرة وأن يشفع له عنده سبحانه • ويروى فى هذا الصدد أن الامام جعفر بن محمد الصادق قال « نحن ابواب الله لعباده ومن يقترب منا قرب ومن استشفع بنا شفع ومن استرحم بنا يرحم ومن أعرض عنا ضل » (ص ٣٠٠) •

وبالاضافة الى ما سبق ينبغى على المؤمن أن يصبر على كل ما يكلفه به الامام فلا يغضب ولا يثور ولا يتألم • بل يتقبل أوامر الامام بنفس راضية مرضية لان فيما يكلفه الامام به نفعا له ولاهل بيته • فالامام أعلم بمصلحته من نفسه • ليس هذا فحسب بل ينبغى أن يشكر المؤمن دائما امامه • يشكره لأنه أخرجه من الظلام الى النور ومن الجهل الى العلم

أخرجه من الشرك الى الايمان .. انه ينبغى أن يشكر الامام وطاعته أمر واجب وفرض ينبغى القيام به دائما .

كذلك ينبغى على التابع المؤمن أن يجاهد مع الائمة . فالجهاد من علامات الدين لأنه بجهاده مع الامام انما يجاهد من أجل الله ورسوله ومن أجل دينه . وينبغى عليه أن لا يدخر شيئا فى سبيل نصرة هذا الدين . فاذا امتحنه الله بفقد عزيز أو مال وما شاكل ذلك ؛ فعليه أن يصبر وان يواجه مصائب الدهر بثقة المؤمن الواثق من رحمة الله وعدله عليه أن يدرك أن هذه الحوادث ان هى الا امتحان واختبار له من جهة الله . معنى هذا أن على المؤمن أن يناصر من يناصرهالامام وان يعادى من يعاديه الامام . ولقد قال الاما مجعفر « لا يجتمع حبنا وحب عدونا فى قلب واحد » .

بقى أن نشير الى أمر أخير وهو ما أوجبه الاسماعيلية على المؤمن من ضرورة دفعه الخمس مما يكسبه لهم ولاهل بيتهم . وهنا يفسرون الآية الحادية والاربعين من سورة الانفال تأويلا غريبا . فالآية تقول « واعلموا أن ما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ».هذه الآية تفسرها الاسماعيلية على أن المقصود بذى القربى واليتامى والمساكين .. المقصود بهؤلاء أهل بيت الائمة فقط لا فقراء المسلمين عامة ومساكينهم . وهذا بلا شك تأويل للنص لا يمكن قبوله . انهم يذهبون الى أن ما كان يدفع لله وللرسول فى حياته ينبغى أن يدفع للائمة ولذويهم من بعدهم . فاذا مات هذا الامام أو ذاك فان ما يدفع ينبغى أن يظل كذلك لمن يخلفه من الائمة من أهل بيت رسو لالله .

يقول الامام جعفر « أوجب الله تعالى لنا (أى أهل البيت) الخمس فى أموال عباده المؤمنين وجعله لنا حقا عليهم . فمن منعنا حقنا ونصيبنا فى مال لم يكن له عند الله من حق ولا نصيب » (ص ٣٠٦) .

الفصل الرابع

الخـــــوارج

الخـــــــوارج

تمهيـــــد :

يذهب بعض كبار المستشرقين الى أن الخوارج كانت من أهـم الاحزاب السياسية فى الاسلام فلقد كان لها دور فعال ونشط على المسرحين السياسى والدينى •• وترجع هذه الاهمية الى أنهم أولا كانوا مرتبطين بالدين ارتباطا شديدا ، ومتعصبين ومتشددين فى تنفيذ مبادئه واحكامـه أشد ما يكون التعصب •

انهم يمثلون حقا اليسار الدينى المتطرف ، ان جاز استخدام هـذا التعبير ولعل تمسكهم بالدين الى هذا الحد وبمبادئه ، هو الذى منعهم من تكوين خلية سرية لهم (على الاقل فى بداية نشأتهم وظهورهم) ومن ثم لم يضعوا برنامجا خاصا لهم كما فعلت الشيعة وغيرها من مدارس • ان كل ما قام به الخوارج هو أنهم وقفوا أمام الجميع ، وتحت رايـة الاسلام معلنين تمسكهم بالقرآن ومهاجمتهم لكل من يرونه خارجا على الدين الاسلامى كما فهموه •

ولقد كانت الخوارج فى البداية ، من شيعة على ومن أنصاره • لكنهم ، بعد أن أدركوا موقف على من قتلة عثمان ، وبعد أن هادن خصومه فى معركة صفين ، قاموا ضده وقاوموه مقاومة عنيفة هو ومن تابعه • معنى هذا أن الخوارج ، وان كانت قد خرجت الى الوجود الفعلى كحزب دينى مستقل الا أن هذا الخروج كانت له مقدمات قبل ذلك فى عهد عثمان •

معنى هـذا أن قضية « التحكيم » لم تكن وحدها السبب الرئيسى فى نشأة الخوارج ، وانما هناك جذور تاريخية بدأت تنمو لتكوين هـذه الجماعة قبل أن يتولى « على » الحكم • فلقد رأت جماعة الخوارج أن عثمان عليه السلام لم يلتزم بالعهد الذى قطعه على نفسه عند توليـه الامامة ويذكرون من أعماله التى لم يوافقوا عليها والتى حاربوه من أجلها أنه قد حمى الحمى ، وآثر القربى ، واستعمل الفتى ورفع الدرة ووضع

السوط ، ومزق الكتاب ، وحقر المسلم ، وضرب منكرى الجور وآوى طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

على ضوء هذا التشدد فى فهم الدين وعدم التهاون فى أية صغيرة يمكن أن يقوم بها البعض ذهب المستشرق « فلهوزن » فى كتابه الممتاز « الخوارج والشيعة » الى القول بأن المؤسسين الحقيقيين للخوارج هم جماعة القراء . هذه الجماعة التى تحفظ بقلبها قبل لسانها ، القرآن وتديم ذكره . ولهذا يقول « ان الخوارج كانوا حزبا ثوريا صريحا ، كما يدل على ذلك اسمهم . أجل كانوا حزبا ثوريا يعتصم بالتقوى . لم ينشأوا عن عصبية العروبة ، بل عن الاسلام »(٢) .

١ — معنى كلمة خوارج :

المعنى الرئيسى لكلمة « خارج » هو كل من خرج على ما اتفق عليه: سواء خرج على أسرته وعلى مجتمعه . وبهذا المعنى يمكن أن تعرف الخوارج بأنها الفئة التى خرجت على « على بن أبى طالب » . ولهذا فان كلمة « خوارج » تقابل كلمة « شيعة » . ونحن اذا استخدمنا الآن كلمة خوارج ، فان الفكر يعود مباشرة الى فجر الاسلام ، حيث وجد الامام على بن أبى طالب الذى اختلف الناس من حوله بين معارض ومناصر ، بين شيعى وبين خارج ، بين يمينى وبين يسارى ان جاز استخدام هذا المصطلح المتداول الآن . على أن الخوارج أنفسهم لا يوافقون على هذا التعليل السابق لتسميتهم . اذ أنه قد يفهم منه أنه خروج على الدين (لان الامام يمثل الدين) فى الوقت الذى يذهبون فيه الى القول بأنهم خرجوا من أجل الدين . ففى رأيهم أنهم سموا خوارج لخروجهم ومحاربتهم فى سبيل الله . ويذكرون فى هذا الصدد قول الله « ومن يخرج من بيته

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك جـ ٥ ص ٥٦٥ عن محمد رضا حسن الدجيلى : فرقة الازارقة ص ٢٠ مطبعة النعمان سنة ١٩٧٤ .

(٢) يوليوس فهلوزن : الخوارج والشيعة ص ٢٩ ترجمة د . عبد الرحمن بدوى — النهضة المصرية سنة ١٩٦٨ .

مهاجرا الى الله ورسوله ، ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله »(١) .

اما من حيث اللغة ، فلا شك انها « اللغة » تجيز هذه التسمية . فكلمة خوارج جمع للكلمة المفردة « خارج » . فيقال فلان خرج .. من هنا . أى ترك المنزل أو الاصدقاء القابعين فيه . وبهذا المعنى تكون الخوارج هى الفئة التى خرجت من شيعة على وانقلبت عليه . انها خارجة على فهمه للدين ، وخارجة على المنهج الذى اختطه لتنفيذ أحكام الدين ... الخ على أنه من الثابت تاريخيا أن الخوارج قد خرجت بالفعل « من المدينة الى قرية تسمى «حروراء» (ومن أجل هذا تسمى الحرورارية) واجتمعوا فيها لبحث شئونهم . وذلك أثر خطبة قال فيها أحدهم « أما بعد : فو الله ما ينبغى لقوم يؤمنون بالرحمن . وينيبون الى حكم القرآن ، أن تكون هذه الدنيا ... آثر عندهم من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول بالحق .. وان من وضر فانما يمن ويضر فى هذه الدنيا فان ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود فى جناته . فاخرجوا بنا اخواننا من هذه القرية الظالم اهلها الى بعض كور الجبال أو الى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة » .

واذا أردنا أن نذكر أهم الالقاب التى اطلقت على هذه الجماعة وعرفوا بها لقلنا :

١ ـ ان اشهر لقب لقبوا به هو « الخوارج » لخروجهم على أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

٢ ـ اللقب الثانى « الحرورية » . وسموا بذلك لنزولهم ، كما أشرنا ، بقرية حروراء .

٣ ـ ومن اسمائهم أيضا « الشراه » وسموا بذلك لانهم يقولون انهم شروا أنفسهم من الله بالجهاد .

---

(١) سورة النساء ١٠٠ .

٤ ـ وقد عرفوا أيضا بـ « المحكمة » لانكارهم التحكيم فى « صفين » وقالوا لا حكم الا لله .

٥ ـ ومما عرفوا به أيضا من أسماء لقب « المارقة » مع انهم يرفضون باصرار هذه التسمية(١).

وقد ذكر المؤرخون أن أول حادثة « خروج » كان فى حرب « صفين » حيث انشقت فئة على (على بن أبى طالب) بقيادة كل من «الاشعث بن قيس الكندى » و « مسعر بن فدك التميمى » و « زيد بن حصين الطائى » حيث قالوا لعلى : « انقوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف » . وقد رد عليهم الامام على بقوله « أنا اعلم بما فى كتاب الله . انفروا الى بقية الاحزاب ، انفروا الى من يقول : كذب الله ورسوله وانتم تقولون صدق الله ورسوله(٢) .

وقد ذكر لنا عبد القاهر البغدادى فى كتابه « الفرق بين الفرق » خروج الخوارج اثناء موقعة صفين على الوجه الآتى : قيل انه كان يوجد رجل من ربيعة من « بنى يشكر » كان مع على بصفين . فلما رأى اتفاق الفريقين على الحكمين استوى على فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل منهم رجلا ، وحمل على أصحاب على وقتل منهم رجلا . ثم نادى بأعلى صوته : الا أنى قد خلعت عليا ومعاوية وبرئت من حكمهما .ثم قاتل أصحاب على ، حتى قتله قوم من همدان » (٣) .

---

(١) راجع : الحور العين ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣ .

(٢) راجع : الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٥ ، وتاريخ الخلفاء لابن قتيبة جـ ١ ص ٧٠ وما بعدها . وراجع كذلك تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٨٧ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٧٥ .

٢ ـ مبدأ التحكيم :

وتحت الحاح هذه الفئة « فئة الخوارج » ، وحرصا من الامام على ابن أبى طالب على وحدة صف المسلمين ، اضطر أن يبعث الى قائده آنذاك وهو « الاشتر » (١) بالعودة وعدم مجاربة معاوية وأعوانه ، فى الوقت الذى كان قائده يدنو فيه من نهاية معركة كان هو المنتصر فيها . فقد طلب الخوارج من الامام على أن يحكم بينه وبين خصومه أحد المسلمين المعروفين بالزهد والتقوى والورع . فاختار فى أول الامر : عبد الله بن عباس . غير ان الخوارج سرعان ما اعترضت على اختياره بحجة انه من المقربين الى على بن أبى طالب . فنزل على رغبتهم وبعث بأبى موسى الاشعرى، بعد أن وافقوا عليه . وبعد أن شب الخلاف من جديد ، حينما نقض خصوم الامام على ما اتفق عليه ، خرجت الخوارج عليه من جديد قائلة : لم حكمت الرجل ، لا حكم الا لله.

لقد كان موقف الامام على حرجا للغاية حينما طلبوا منه أن يقر على نفسه بالخطأ ، بل بالكفر لقبوله التحكيم ، ويرجع عما أبرم مع معاوية من شروط ، فان فعل عادوا اليه وقاتلوا معه . لكن الامر كان أكبر من هذا : فكيف يرجع عن اتفاق أمضاه والدين يأمر بالوفاء بالعهود ؟ ولو رجع لتفرق عنه أكثر أصحابه . وكيف يقر على نفسه بالكفر ، ولم يشرك بالله شيئا منذ آمن ؟ !! فضايقوه بالاكثار من قولهم « لا حكم الا لله ؛ فاذا خطب فى المسجد قاطعوه بقولهم « لا حكم الا لله »(٢) .

ولقد أورد سعد بن عبد الله الاشعرى القمى فى « مقالاته » انشقاق المسلمين فى عهد على على الوجه التالى « ... وفرقة منهم خالفت عليا

---

(١) ينبغى أن يكون واضحا انه ليس كل من لم يوافق على مبدأ التحكيم قد خرج على الامام على . فهناك نفر غير قليل من شيعته عارض قبول الامام على مبدأ التحكيم ومع هذا لم يخرج عليه ولم يحاربه من هؤلاء الاحنف بن قيس والاشتر النخعى والحسن بن ابى الحسن البصرى وغيرهم .

(٢) راجع : احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٥٦ ـ النهضة المصرية ط ١٠ سنة ١٩٦٥ .

عليه السلام وهم طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وعائشة بنت أبي بكر . فساروا الى البصرة ، فغلبوا عليها وقتلوا عمال على عليه السلام ، وأخذوا المال . فسار اليهم على فقتل طلحة والزبير ، وهؤلاء هم أصحاب «الجمل» . ولقد هرب من أصحاب طلحة والزبير وعائشة قوم توجهوا الى معاوية بن أبي سفيان ، واتحدوا مع أهل الشام فى مخالفة على ومحاربته ، حيث طالبوا بدم عثمان بن عفان من الامام على . وهؤلاء الذين دعوا الى امامة معاوية ومحاربة على هم أهل صفين . ويضيف صاحب المقالات : « ثم خرجت فرقة ممن كان مع على عليه السلام ، وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية وأهل الشام وقالوا : لاحكم الا لله وكفروا عليا عليه السلام وتبرأوا منه وأمروا عليهم « ذا الثدية » . ولقد سموا جميعا الخوارج ، ومنهم افترقت فرق الخوارج كلها »(١) .

٣ ــ مذهب الخوارج :

لقد نجح الخوارج فى لفت أنظار الناس ، ونجحوا كذلك فى تكوين فرقة تعد ، كما قلنا ، من أهم واخطر الفرق الاسلامية . وقد تعددت فرق الخوارج واختلفت فيما بينها على مسائل واتفقوا على أخرى . فمن الاصول التى اتفقوا جميعا عليها ــ كما يذكر الشهرستانى ــ التبرىء من عثمان وعلى ومن صحبهم . وفى رأى الخوارج أن هذا التبرىء أول صفة ينبغى أن يتحلى بها المسلم . ومن لم يتبرأ منهما ، لا يجب عليه الزواج من المسلمين (الخوارج) . ومن عقيدتهم كذلك (كما سنرى) تكفير صاحب الكبيرة . فليس هو فاسق أو فى منزلة بين المنزلتين ، كما ستذهب المعتزلة ، وليس هو من يعلم الله وحده ما سيصير اليه حاله ، كما ستقول الاشاعرة ، لان صاحب الكبيرة كافر وجبت عليه اللعنة . كذلك يجمعهم القول : ليس شرطا أن يكون الامام من أهل بيت رسول الله ، لان الامامة ليست الا مجموعة صفات أو خصال ينبغى أن تتوافر فى

---

(١) المقالات والفرق ص ٥ وراجع : الحور العين لابى سعيد نشوان الحميرى ص ١٧٠ .

شخص ما ، أى شخص ، لكى يصبح اماما • فلا فرق بين عربى أو أعجمى الا بالتقوى •

لقد كان الخوارج بالمرصاد ، لكل حكومة رسمية ، فى كل زمان ومكان وجد تفيه • لانها ترى أن « الامة الحقيقية هى تلك التى لا ينتسب اليها الا المسلمون الصالحون ، سواء كانوا من العلية أو الطبقة الدنيا ، عربا أو موالى ، والمكانة العليا هى للاتقى • وهم لا يحسبون انهم بهذا يمزقون شمل الجماعة ويفخرون بقتل عثمان ويرون أن الاقرار بهذا الامل ، الذى كان حجر الزاوية فى الثورة ، هو بمثابة الشهادة • ويمتحنون كل من يشكون فيه من أنصارهم فى هذه المسألة امتحانا عسيرا • ويستحلون دماء خصومهم المسلمين ولم يعد جهادهم ضد الكفار (فحسب)، بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين • اذ كانوا يرون فى هؤلاء كفارا (مرتدين) »(١) •

على أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن الخوارج كانت تدعو الى عدم قيام « حكومة » أو سلطة تحكم المجتمع الاسلامى • ان الخوارج لم تقصد هذا ولم تسع اليه بالمرة • بل كان رأيها فى هذا هو أن الامامة (السلطة الشرعية) امر ضرورى ، لكن من الضرورى بمكان أيضا أن يكون الامام ورعا تقيا ، زاهدا ، لا يخطىء • فاذا لم تتوفر هذه الشروط فى شخص فلا ينبغى أن يعين أو يشغل أى فرد هذا المركز الهام •

ان فكرة الامامة لا تقل فى أهميتها عند الخوارج عنها عند الشيعة فالخوارج يذهبون الى أنه اذا صلح الامام ، صلحت الامة • واذا فسد الامام ، فسدت الامة • ليس هذا فحسب ، بل ان الدار الآخرة ، وما بها من نعيم أو جحيم ، مرتبطة بهذه الحياة الدنيا « اذ الاتجاه السياسى على الارض يقرر المصير فى السماء : الى النعيم أو الى الجحيم • وتحت اللواء الذى يحارب المرء باسمه يمثل أيضا امام الله • فالامام امام فى الدنيا

---

(١) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٢ •

والآخرة ، فى الحياة وبعد الموت • وبقدر مافى مركز الامام من خطـورة تكون الصعوبة فى اختيار من يصلح له فى نظر الخوارج • فكونه اصـلح الناس للامامة ، هذا أمر لا يثبت الا بالاعمال • فان أذنب ذنبا صريحا ـ مهما يكن من ضآلة هذا الذنب فهو « كافر » (١) •

والخوارج ـ بموقفها السابق من الامامة ، انما تختلف عن الشيعة: الذين ذهبوا الى القول بأن الامامة لا تخرج عن أهل بيت رسول الله وانما بالوراثة • فيجب أن يتوارثها على عن رسول الله ، ويجب أن يتوارثها من بعد على أبناؤه وأبناء ابنائه وهكذا • أيضا تخالفه الخوارج هنا أهل السنة الذين ، وان لم يكن قد اشترطوا أن تكون الامامة بالنص أو أن تكون منحصرة فى أهل بيت رسول الله ، الا انهم (أهل السـنة) اعتقدوا ونادوا بأن الامامة لا يجب أن تخرج من قريش ولا يجوز لغـير القرشى أن يكون اماما للمسلمين •

أما عن موقف الخوارج من « الدنيا » ، فانه يقترب الى حـــد كبير من نظرة « الصوفية » مع فارق هام هو أن الصوفى كان ينطوى على نفسه أن صح التعبير مفضلا العزلة وعدم الافصاح عن ما بداخله • أما الخارجى فكان دوره فى هذا الصدد ايجابيا نشطا ، حيث سعى الى التعبير عن رأيه من خلال « المواقف » الفعلية بالسيف حين وبالعقل أحيانا • لانه اعتقد أن دخول الجنة أمر مرتبط بالفعل فى الدنيا • ولهذا ينبغى بـذل أقصى جهد من أجل هذا الهدف • ولعل هذا ما يفسر لنا كيف ان الخوارج كانت من أعظم الجماعات العسكرية التى عرفها المجتمع الاسلامى • ويكفى هنا أن نشير الى تلك القصيدة الرائعة لقطرى بن فجاءة ، الشاعر الخارجى الكبير • حيث أخذ هذا الشاعر يخاطب نفسه مبينا لها أن لكـل أجل كتابا وان الموت غاية كل حى • ولهذا ينبغى أن تكون الشجاعـة والمحاربة الميدانية أمرا أساسيا ينبغى أن يتحلى به كل طالب واسـتاذ فى مدرسة الخوارج • انه لا ينبغى التهاون فى أى حق من حقوق الله •

---

(١) الخوارج والشيعة ص ٣٣ ــ ٣٤.

ولهذا نجد الخوارج تقرر أنه « من زل زلة فقد مرق عن الاسلام ، ولا يجدد ايمانه الا بتوبة علنية وردة قوية الى الاسلام • وامتحان الايمان أمر مقرر، لا يقتصر على امتحان المرء ايمان نفسه ، بل يتجه خصوصا الى امتحان ايمان الآخرين • والامور كلها حلال أو حرام وليس ثمة أمور لا هى حلال ولا هى حرام (على عكس ما يقول به « المسلمون » (١)•

واذا كان لنا أن نلخص أهم السمات العامة التى تميزت بها الخوارج لقلنا :

١ — ان أول ما يميز الخوارج هو الايمان العميق بالدين الاسلامى• وقد انعكس هذا الايمان على سلوك الخوارج ، وحدد علاقتهم بالمحيطين بهم • حيث سعوا الى تطبيق فكرة العدالة مهما كان الثمن • فلا تهاون فى حق من حقوق الدين •

٢ — وترتب على فكرة العدالة هذه ، ان آمن الخوارج (فى بداية نشأتهم على الاقل) بفكرة « التقية » وانها لا تصح ولا تجوز من المؤمنين • هذه الفكرة مؤداها انه لا ينبغى المؤمن أن يفصل بين علمه وعمله ، بين ما يؤمن به وما يسلكه • فلا عمل عنده بلا ايمان ، ولا يصح الايمان بدون عمل • ولهذا ينبغى للمؤمن أن يفصح — دائما — عن ما يؤمن به دون خوف أو رهبة • ولم الخوف والرهبة والدين ينص على أن لكل أجل كتابا ، ومن الاشراف للمرء أن يموت فى ميدان القتال دفاعا عن مبادئه واعلانا لها ؛ بدلا من أن يموت فى عقر داره موتة رجل جبان حريص على حياته بثمن بخس •

٣ — وعلى هذا . وانطلاقا من هذه الثورة الروحية الاصيلة الجارفة، وايمانا من الخارجى بضرورة قيام المجتمع الاسلامى على أسس دينية ، حاربت الخوارج كل من خالف رأيها • لانها اعتقدت أن المجتمع كله

---

(١) الشيعة والخوارج ص ٣٧ — ٣٨.

خارج على الدين • ولهذا ينبغى محاربة هؤلاء المارقين • ومن هنا صح قولنا السابق أن الخوارج لم تنشأ بسبب موقف على من التحكيم فحسب بل كانت موجودة قبل على وسلفه عثمان • فقد ذهب البعض الى القول بوجود بعض الخوارج فى عهد الرسول مثل « ذو الخويصرة » ففكرة التحكيم كانت بمثابة الشرارة التى فجرت هذه النفوس الشابة الورعة التقية فهبت لكى تقيم العدل الالهى ، ذلك العدل الذى انهار — فى رأيها — فى عهد عثمان وعلى •

٤ — ان الخوارج يؤمنون ايمانا راسخا بفكرة الامامة ويدركون أهميتها الكبيرة • ولهذا فقد قاموا بوضع شروط قاسية وصعبة (شروط مثالية !!) يصعب أن تجتمع فى انسان • فلقد طالبت الامام أن يميت عاطفته ، وان يعتمد كلية على عقله ، وان يكون له كعب عال فى علوم الدين كالفقه والحديث وغيرها ••• وهو الى جانب ذلك ينبغى أن يكون محاربا صلبا •

٥ — ثم أن ما يميز الخوارج هو أنهم انتهوا الى أن الفضيلة ليست وسطا بين طرفين فالفعل أما أن يكون فاضلا أو غير فاضل • فهناك خطأ وصواب فحسب : هناك مؤمن وكافر ، هناك حلال وحرام ، أما غير ذلك فلا • وعلى ذلك فان الخطأ خطأ فحسب • فليس ثمة خطأ صغير • ولهذا فان الخوارج قد كفرت مرتكب الاثم أيا كان هذا الاثم وايا كان من ارتكبه • فلا تهاون فى حق من حقوق الله • ذلك أن معظم النار كانت من صغار الشرر • وكل حسنة تأكلها وتمحوها سيئة • ان التهاون فى أى حق من حقوق الله من شأنه أن يؤدى الى الاطاحة بالدين كله فى نهاية الأمر •

هذه هى أهم السمات التى اتسم بها الخوارج فى بداية نشأتهم والتى لازمتهم الى حد كبير فيما بعد • وذلك أن التطور وتغير الظروف من شأنه أن يؤثر على فهم هذه المبادىء والتعبير عنها • ومن هنا وجدنا تعدد فرق الخوارج وانقسامها •

٤ ـ فرق الخوارج :

اذا كانت الظروف الدينية والعسكرية قد جمعت الخوارج ووحدتهم فى بداية الامر الا أن مجرى الاحداث أدى الى تعدد فرق الخوارج ، وهم فى هذا كغيرهم من أحزاب دينية وسياسية • والخوارج هنا ، شأنهم شأن الشيعة ، منقسمين فيما بينهم بحيث يصعب علينا حصرهم والحديث عنهم جميعا • فهناك المحكمة الاولى والازارقة والنجدات العاذرية ، والبيهسية ، والعجاردة ، والثعالبة والاباضية والصفرية الزيادية وغيرها • وكل فرقة من هذه الفرق لها فروعها الخاصة بها ، بحيث يمكن أن تضم الفرقة الواحدة أكثر من خمس فرق لكل منها ملامحها الخاصة (كما هو الحال مثلا فيما يتعلق بالعجاردة والثعالبة) ولهذا سوف نكتفى هنا بالاشارة الى أهم هذه الفرق[1] •

١ ـ المحكمة

سميت بهذا الاسم لقولها أن عليا ترك حكم الله وحكم الرجال • فقد ذكر المؤرخون أنه بعد أن اتفق على بن أبى طالب على أن يحكم بينه وبين خصومة بعض الناس المشهود لهم بالتقوى والورع مثل عبد الله بن عباس وأبو موسى الاشعرى ، ذهب رجل يقال له الحجاج بن عبد الله الملقب بـ « البرك » الى معاوية وقال له : أتحكم فى دين الله ؟ لا حكم الا لله ، فلتحكم بما حكم الله فى القرآن به فسمعها رجل فقال : طعن والله فأنفذ • فسموا محكمة بناء على ذلك • وقد اشرنا الى أنهم كانوا يواجهون عليا اينما توجه بالقول : لا حكم الا لله •

---

(١) يذكر البغدادي فى هذا الصدد ان الخوارج عشرون فرقة هى : المحكمة الاولى ، والازارقة ، والنجدات والصفرية ، ثم العجاردة المفترقة فرقا منها الخازمية والشعيبية والمعلومية والمجهولية وأصحاب طاعة لا يراد الله تعالى بها ، والصلتية والاخنسيه والشبيبية والشيبانية ، والمعبدية والرشيدية والمكرمية والحمزية والشمراخية والابراهيمية والواقفة والاباضية .. والاباضية منهم افترقت فرقا معظمها فريقان : حفصية وحارثية . وأما اليزيدية من الاباضية والميمونية من العجاردة فانهما فرقتان من غلاة الكفرة الخارجين عن فرق الامة « الفرق بين الفرق » ص ٧٢ ـ ٧٣ .

والمحكمة تعد ، كما هو واضح ، أول فرق الخوارج وأهمها . ولقد كان عددهم يربو على اثنتى عشرة ألف رجل وكان يتزعمهم عبد الله ابن الكواء ، وعتاب بن الاعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة ابن جرير ، ويزيد بن عاصم المحاربى ، وحرقوس بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية . ولقد كانوا جماعة من أطهر المسلمين وانقاهم واخلصهم فى الايمان . ولقد ورد أن الرسول عليه السلام قال عن عبادتهم وزهدهم واخلاقهم انهم قوم « تحقر صلاة احدكم فى جنب صلاتهم وصوم أحدكم فى جنب صيامهم ، ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم » . وكان طبيعيا أن يكون للمحكمة آراء تنفرد بها عن غيرها من الفرق .

ففيما يتعلق بالامامة نجد أنهم يذهبون الى أن الامام لا يجب ولا يصح أن يكون بالنص . كما انه لا ينبغى أن يكون بناء على أنه من هذه القبيلة أو تلك التى لها شأنها . كذلك لا ينبغى أن يشترط فى هذا الامام أن يكون من قريش كما يذهب كثير من الناس — بل انه ينبغى — وهذا هو المهم — ان يكون عارفا بالله حق معرفته ، عاملا بدينة . يجب أن يكون الامام شخصا مشهودا له بالورع والتقوى والزهد والمحبة للاسلام . فمن توافرت فيه هذه الصفات وجب نصبه اماما . وهذا الامام « المنصوب » لا ينبغى لاحد ان يخالفه أو يخرج عليه ، بل أن على المسلمين أن يقتلوا كل من يخرج على الامام . وترى المحكمة أن الامام اذا تباعد عن الدين أو تراجع عن الحق وجب عزله ولا مانع من قتله اذا اقتضى الامر ذلك . وجوزت المحكمة أن يخلو عصر من الامام ذلك انه ليس شرطا رئيسيا فى قيام الدين واقامة شعائره . فاذا خلا عصر من رجل كفء يصلح للامامة فلا يجب أن يجازف المسلمون بتنصيب أى فرد أيا كان اذ سيكون ضرره على الدين ومن ثم على المسلمين أكثر من نفعه .

أما فيما يتعلق بتكفيرهم على بن أبى طالب لقبوله التحكيم بينه وبين معاوية ، فان موقفهم فى الحقيقة (من قضية التحكيم) موقف محير .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ ، الفرق بين الفرق ص ٧٥ — ٧٦ .

صحيح ان رأيهم الاخير كان قولهم « لا حكم الا لله » ، الا أن المتتبع لسيرتهم يرى أنهم متناقضون فى هذا الصدد • ففى أول الامر سعى على بن أبى طالب الى محاربة خصومه ، فخرجوا عليه بحجة أنه يدعو الى السيف بينما اعداؤه يدعون الى كتاب الله • فتراجع على عن محاربتهم بعد هذا وتوجه ، بعد مناقشات واتصالات بينه وبين خصومه الى « التحكيم » ، لكن الخوارج (المحكمة) سرعان ما أنقلبوا عليه لقبوله « حكما » بينه وبين خصومه ويقول الشهرستانى فى هذا ناقدا الخوارج لقد كذبوا على على من وجهين :

أحدهما : فى التحكيم انه حكم الرجال • وليس ذلك صادقا لانهم هم الذين حملوه على التحكيم •

والثاني : ان تحكيم الرجال جائز ، فان القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة وهم رجال •

ولهذا قال رحمه الله • كلمة حق أريد بها باطل ، مشيرا بذلك الى كلمتهم الشهيرة : لا حكم الا لله »(١) •

يريد الشهرستانى أن يقول ان عليا لم يكن ليقبل التحكيم بينه وبين خصومه لولا أن دفعه الخوارج الى ذلك حينما قالوا له : ان القوم يدعوننا الى كتاب الله • فلما امتثل على لطلبهم هاجموه وحاربوه • ومع إنهم وضعوا مبدأ هاما وخطيرا هو انه « لا حكم الا لله » فانهم ناقضوا هذا المبدأ بأقوالهم وسلوكهم حينما حكموا هم على الامام على بالكفر وناهوا بالخروج عليه •

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٠٧ •

٢ ــ الازارقـــة(١)

اطلق عليهم هذا اللقب نسبة الى زعيمهم « أبى راشد نافع بن الازرق + ٦٥ هـ » ولقد كان لهذه الجماعة شأن كبير لا يستهان به ، حيث بلغ عددهم ما يقرب من ثلاثين الفرجل ، وكلهم كانوا مزودين بالعتاد الكثير • ومن أهم زعماء الازارقة الشاعر الكبير « قطرى بن الفجاءة المازنى » و « عطية بن الاسود الحنفى » وعبد الله بن ماخويه وأخويه عثمان والزمير ، وعمرو بن العنبرى وغيرهم •

ومما ذهبت اليه الازارقة انها كفرت كل من لا يؤمن بما تنادى به• ولهذا فانها قررت أن ما يعاديها انما يعادى فى الحقيقة الله ، ويكون حكمه حكم عدو الله • وهم بهذا انما يسوون ــ شاءوا أم أبوا ــ بين المسلمين وبين غيرهم من الكفار • فقد أحلوا دم كل مسلم ليس على عقيدتهم •

وترتب على ذلك أن سعى الازارقة الى التصفية البدنية لكل مخالف لهم وهو ما يعرف عندهم بمبدأ « الاستعراض » • هذا المبدأ الذى يبيح للازارقة قتل الرجال والنساء وحتى الاطفال : أطفال المسلمين • ويذكر فى هذا الصدد أن نفرا من رجال الازارقة كان ــ اذا جن عليه الليــل وسار فى الظلام ــ يقتل كل من يقابل دون تفرقة بين مسلم وغير مسلم ، ودون تفرقة بين صبى وطفل وشيخ وامرأة(٢) •

ولما كانت دعوة الازارقة تقوم على السيف أولا وقبل كل شىء ، فانها حرصا منها على نشر دعوتها ، سعت الى تكوين رجال أقوياء أشداء، غلاظ القلوب لا يخشون فى سبيل ايمانهم خاش ، ولا يخافون لومة لائم• فقد ذكر صاحب « الفرق بين الفرق » فى هذا الصدد أن الخوارج كانوا

---

(١) راجع فيما يتعلق بالازارقة محمد رضا حســن الدجيلــى فى كتابــه « فرقة الازارقة » والكتاب كان رسالة للماجستير حصل عليهــا الطــالب من جامعة الكويت تحت اشراف استاذنا الدكتور أبو ريدة وطبع الكتاب عام١٩٧٤ بمطبعة النعمان ــ بغداد • وراجع أيضا الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٨٥ ــ ٨٦ •

(٢) راجع تفسير الازارقة لبعض الآيات القرآنية بما يتفق وعقيدتهم ـه كتاب « الازارقة » للاستاذ محمود رضا حسن الدجيلى ص ٨٦ •

يختبرون من يسعى الى الانضمام اليهم عن طريق السماح له بقتل أحد الاسرى لديهم • فان استجاب الى طلبهم عرفوا حسن نيته وخالص استجابته وايمانه بدعوتهم فيقبلونه ويضمونه اليهم(١) •

وترتب على ذلك أن أعلنت الازارقة أن « القعود عن القتال كفر » فمن يبقى فى منزله بعيدا عن خوض معركتهم رجل كافر يستحق القتل • لان من يبقى فى منزله أما أنه ضدهم وهم لهذا ينبغى أن يقتل • وأما أنه معهم وانه خائف على حياته • وهذا أمر يوجب قتله أيضا لان « التقية » لا تحل عند الازارقة • لان على المرء ، عند نافع ، أن يظهر للناس ايمانه من خلال الفعل ، من خلال الموقف ، من خلال حمل السيف ومحاربة الاعداء • واذا كان لنا أن نستخدم بعض العبارات الحديثة لقلنا : ان الازارقة تمثل اليسار المتطرف لجماعة الخوارج • ذلك أنها لم تكتف بتكفير من قعد عن القتال فقط ، ولم تكتف بتكفير مرتكب الكبيرة ، بل انها أيضا قد سوت بين « الصغيرة » وبين « الكبيرة » • فليس عندها خطأ كبير وآخر صغير • ان الخطأ خطأ وحسب وينبغى أن يقتل صاحبه • فالصغائر عندها — شأنها شأن الكبائر — ينبغى أن يعاقب من يرتكبها أشد ما يكون العقاب •

ولقد ذهب الشهرستانى الى القول : ان الازارقة قد اخطأت فى عدة مسائل :

١ — فقد أخطأوا فى البداية حينما كفروا على بن أبى طالب • فقد ذهبوا الى القول بكفره زاعمين أنه هو المقصود بقوله سبحانه « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام » (٢) بل ذهبوا الى أكثر من هذا فقالوا : ان ابن ملجم كان على حق فى قتله على بن أبى طالب • وفسروا على ضوء ذلك قول الله « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله (٣) •

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٨٣ •
(٢) سورة البقرة ٢٠٤ •
(٣) سورة البقرة ٢٠٧ •

ولم يكتف الازارقة بتكفير على فحسب ، بل كفروا أيضا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين الذين قال عنهم الخوارج : انهم خالدون فى النار •

٢ — أن الأزارقة قد أخطأت أيضا فى تكفيرها كل من خالفها الرأى من المسلمين • بل انها كفرت كل من «قعد» عن القتال معهم ضد خصومهم• وكفرت أيضا كل من لا يقول بأمامة ابن الازرق • وفى هذا الصدد أباحوا قتل أطفال المخالفين لهم وقتل نسائهم(٣) •

٣ — كذلك فان الأزارقة قد أخطأت خطأ كبيرا حينما ذهبت الى أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم ، من حيث أنهم سيخلدون فى النار •

٤ — ثم أن الأزارقة قد أخطأت أيضا فى قولها : من الجائز أن يبعث الله تعالى رسولا يعلم أنه سوف يكفر بعد ذلك • فنحن نعلم أن الانبياء — معصومون من الخطأ خاصة فى أصول الدين • ليس هذا فقط بل أن الازارقة جوزوا أن يرسل الله نبيا كان كافرا قبل بعثته •

٥ — ومما ذهبت اليه الازارقة كذلك أن مرتكب الكبيرة كافر ، وأن حكمه أن يخلد فى النار ، لأنه انسان خارج على الاسلام • ويستشهدون على رأيهم هذا بأن ابليس لم يرتكب الا كبيرة واحدة وهى عدم امتثاله لامر الله حينما أمره بالسجود لآدم فعصى ، مع أن ابليس مقر بوحدانية الله وقداسته •

— وعندنا أن الأزارقة قد أخطأت فى مبدئها القائل « التقية لا تحل» وخطورة هذه الفكرة تكمن فى أنها أرادت تنفيذ هذا المبدأ حتى وان

---

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ط ص ١٠٩ — ١١٠ وراجع الناشىء الاكبر ص ٦٩ والفرق بين الفرق ص ٨٢ — ٨٣ .

أدى الى هلاك صاحبه دون جدوى • فنحن نعلم أن ثمة ظروفا صعبة تحول بين المرء وبين الافصاح عن عقيدته • ونعلم أيضا أن كشف المرء عن « عقيدته » فى مثل تلك الظروف يعد نوعا من الانتحار لا معنى له • ان الصدق أمر مطلوب دائما ، لكن أن يكون المرء صادقا مع أعـــداء وطنه فأمر يعد خيانة كبرى • ان الشجاعة أمر مطلوب ، لكن الفرار أمام العدو أمر جائز اذا اقتضت خطط الحرب ذلك •

٧ ــ ومما يؤخذ على الازارقة أيضا أنها قد خالفت النص الدينى حينما أنكرت « الرجم » وأباحت لنفسها عدم آداء الامانة الى أهلها من مخالفيهم • وكان منطقهم العجيب فى هذا هو أن من يخالفهم مشرك ، ولهذا لا ينبغى للمؤمن (الخارجى) أن يوفى بدين أو وعد للمشرك • ويضيف البغدادى فى هذا الصدد أن الازارقة لم تقم الحد على قاذف الرجل المحصن وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير ولم يعتبروا فى السرقة نصابا(١) •

٣ ــ النجدات العاذرية •

تنسب هذه الفرقة الى « نجدة بن عامر الحنفى » • وقد روى أن نجدة بن عامر ونافع بن الازرق قد اجتمعا بمكة مع الخوارج على « ابن الزبير » • ثم تفرقا عنه • واختلف نافع ونجدة : حيث توجه نافع الى البصرة ونجدة الى اليمامة • ولقد كان سبب اختلافهما قول نافع : كما ذكرنا ، « التقية لا تحل ، والقعود عن القتال كفر » • واحتج بقول الله تعالى « فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله(٢) » • وكذلك ذكر قوله سبحانه « يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم (٣) •

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٤
(٢) سورة النســـاء ٧٧ •
(٣) سورة المائدة ٥٤ •

ولقد خالفه نجدة فى هذا حيث جوز « التقية » ، محتجا على رأيه بقوله سبحانه « الا أن تتقوا منهم تقاة(٣) » وقوله سبحانه « وقال رجل من آل فرعون يكتمن ايمانه (٤) • ولهذا أباح « نجدة » وأحل أن يقعد المؤمن عن القتال اذا لم يستطع أو تمكنه الظروف من ذلك • لكنه أردف قائلا : ان من الافضل الجهاد ما استطاع المرء الى ذلك سبيلا • فلقد ورد قول الله فى هذا « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما »(٥)•

ولقد سميت النجدات بـ « العاذرية » لأنهم « عذروا » أولئك الذين يجهلون الفروع دون أن يقولوا بتكفيرهم • وقد حدث ذلك بعد أن بعث « نجدة » ابنه مع مجموعة من شيعته الى أهل « القطيف » حيث قتلوا رجالها ، وسبوا نساءها وقوموهن على أنفسهم •• فلما رجعوا الى نجدة وأخبروه بذلك ، قال : لم يسعكم ما فعلتم ؟ قالوا : لم نعلم أن ذلك لم يسعنا • فعذرهم بجهالتهم •

وقد أورد البغدادى هذه القصة على الوجه التالى : بعث نافع بن الازرق ابنه المضرج مع جند من عسكره الى « القطيف » ، فأغاروا عليها ، وسبوا منها النساء والذرية ، وقوموا النساء على أنفسهم ، ونكحوهن قبل اخراج الخمس من الغنيمة ، وقالوا : ان دخلت النساء فى قسمنا فهو مرادنا ، وان زادت قيمهن على نصيبنا من الغنيمة ، غرمنا الزيادة من أموالنا • فلما رجعوا الى نجدة سألوه عما فعلوا من وطء النساء ومن أكل طعام الغنيمة قبل اخراج الخمس منها وقبل قسمة أربعة أخماسها بين الغانمين • فقال لهم : لم يكن ذلك • فقالوا : لم نعلم أن ذلك لا يحل لنا • فعذرهم بالجهالة • ثم قال : ان الدين أمران : احدهما معرفة الله

---

(٣) سورة آل عمران ٢٨ .

(٤) سورة غافر ٢٨ .

(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ص ١١٢ وراجع الناشىء الاكبر ص ١٧. والفرق بين الفرق ص ٨٧ وما بعدها .

تعالى ومعرفة رسله ، وتحريم دماء المسلمين ، وتحريم غصب أموال المسلمين ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة • فهذا واجب معرفتـه على كل مكلف • وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليـه الحجة فى الحلال والحرام • فمن استحل باجتهاده شيئا محرما ، فهو معذور ، ومن خاف العذاب على المجتهد المخطىء قبل قيام الحجة عليـه فهو كافر » (١) •

واضح اذن من هذا النص السابق أن النجدات تقول بأن الدين أمران :

الامر الاول : معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسله ، ومعرفة أن دماء المسلمين (والمقصود التابعين لهم وحدهم) محرمة •• وبالجملة الاقرار بما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله على وجه الاجمال • هذا الامر الاول لا يجب أن يغفر لمن يخطىء فيه أو يجهله ••

فاذا ما تركنا الامر الاول ، وانتقلنا الى القضايا الاخرى ، لوجدنا أن النجدات يذهبون الى أنه لا يجب أن نكفر المخطىء فيها ، بل يجب أن نعذره أن أخطأ • وعندهم أنه طالما لم تقم على الناس حجة فى الحـلال والحرام على هذه المسائل فلا جناح عليهم ان اخطأوا • وكان قولهم فى هذا « أن من نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك • ومن زنى وشرب وسرق غير مصر عليه فهو غير مشرك »(٢) •

خاتمــة :

أما بعد : فليست هذه فقط هى كل فرق الخوارج • قد أشرنا الى أنها تبلغ سبع فرق رئيسية ، وكل فرقة من هذه الفرق الرئيسية نشأت

(١) الفرق بين الفرق ص ٨٩ •

(٢) الشهرستانى جا ص ١١١ ، ابن حزم : الفصل جـ ٥ ص ١٩٠ والفرق بين الفرق ص ٨٩ •

عنها ، أو أن شئت انشقت عنها ، فرق أخرى يصعب علينا حصرها في دراسة كهذه (المقصود منها عرض علم الكلام وأهم مدارسه وحسبنا أننا أشرنا الى أهمها) •

ان هناك ، من جملة فرق الخوارج ، فرقا أخرى لا تقل فى أهميتها عن تلك التى ذكرناها • فهناك « البيهسية » أصحاب « أبى بيهس الهيصم ابن جابر » • ومما ذهبت اليه هذه الفرقة أن الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول • ومن وقع فيما لا يعرفه : أحلال هو أم حرام ، فهو كافر لوجوب فحصه وتقصيه حتى يعلم الحق • وقالوا اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا • ومن أقوالهم أيضا : ان الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا •

وهناك أيضا فرقة « الاصفرية » أصحاب زياد بن الاصفر الذين خالفوا الازارقة فى تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين • كما أنهم خالفوا الازارقة فى شأن أطفال الكفار اذا ماتوا صغارا أو لم يكفروا بعد ذلك ، حيث لم تقل « الاصفرية » بتخليدهم فى النار • كذلك ذهبت هذه الجماعة الى أن العاصى لا يسمى الا بحساب معصيته ، بحيث يقال : سارق أو زان أو قاذف • ولا ينبغى أن يقال : كافر •

وهناك أيضا جماعة « الاباضية »(١) التى انقسمت بدورها فيما بعد الى أربع فرق ، وتنتمى هذه الفرقة الى « عبد الله بن اباض » • ومن أقوالهم : ان مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، من حيث أن الاعمال داخلة فى الايمان ، والاستطاعة قبل الفعل • وذهبوا الى أن فعل العبد مخلوق لله تعالى • وأن العالم كله سوف يفنى بفناء أصل التكليف • ولقد توقفت الاباضية فى تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم ، وتوقفوا فى

---

(١) راجع عضد الدين الايجى : المواقف ص ٤٨٨ — ٤٩ جـ ٢ مع شرح حاشية بشرح السيالكوتى وحسن جلبى — دار الطباعة العامرة طبع حجر استانبول سنة ١٢٩٢ هـ .

« النفاق »، وهل هو شرك أم لا ؟ وفى جواز بعثة رســول بلا دليل ومعجزة ، وتكليف اتباعه بما يوحى اليه •• الخ •

وأخيرا فان هنــاك العجاردة أصــحاب « عبد الرحمن بن عجرد » الذين تابعوا الى حد كبير النجدات ، لكنهم تميزوا عنهم بقولهم بوجوب التبرى من الطفل الذى ينبغى أن يدعى الى الاسلام • فان استجــاب اعترف الأب به ، وان لم يستجب ظل متبرئا منه • وكان طبيعيا بنــاء على ذلك أن يقول : ان أطفال المشركين فى النار •

الفصل الخامس

المرجئة

المرجئــــة

سبب تسميتهم « المرجئة »

يبدو أن هـذه المدرسـة سميت بهـذه التسمية لأن المؤسسين لهـا يرجئون أى يؤخرون العمل على النية فى الرتبـة والاعتقاد • فالارجاء هو التأجيل والتأخير •

وقد تكون هـذه التسمية راجعـة لأنهم يعتقدون أنه لا تضر مع الايمـان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة • وقالوا : ان الله قد أرجأ تعذيبهم عن المعاصى أى أخره عنهم • كذلك يذكرون ان الايمان قول بلا عمل ، لأنهم يقدمون القول ويؤخرون العمل •

وقد أطلق على المجبرة مرجئة وعدت جناحا من أجنحتها ، لأن الجبريين يؤخرون (يرجئون) أمر الله ، ويرتكبون الكبائر ، مرجئين الحكم فيهـا الى يوم القيامة • وفى حديث شيعى أنه سميت العـامة مرجئة لأنهم زعموا أن الله قد أخر نصب الامام ليكون نصبه باختيـار الأمة بعـد النبى (راجع : مجمع البحرين ، مادة : رجا • عن جواد مشكور) •

وقد علل « أبو سعيد نشوان الحميرى » فى كتابه « الحور العين » هـذه التسمية فقال : وسميت المرجئة : مرجئة لأنهم يرجون أمر أهل الكبائر ، من أهل محمد (ص) الى الله تعالى ، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم • ويحتجون بقوله تعالى « وآخرون مرجون لأمر اللـه اما يعذبهم واما يتوب عليهم » (١) ويقولون : اخلاف الوعـد (وعد الله المؤمنين بدخلوهم الجنة) كذب ، واخلاف الوعيد (المقصود توعد الله للعاصين بدخولهم جهنم وبئس المصير) عفو وتفضل وكرم • ولو تهدد رجل عبدا من عبيده قد أساء اليه ، وعصى ، وخالف أمره ،

---

(١) سورة التوبة ١٠٦ .

وتوعده بالجلد أو القتل أو الصلب ، أو غير ذلك من العذاب ، ثم عفا عنه وأخلف وعيده ، ما كان يسمى كاذبا . ولهذا فان المرجئة تجوز (ولا تقطع برأى فى هذا) ان يخلف الله وعيده فى القرآن ، ولا يعذب أحدا من أهل الكبائر من المسلمين . ويجوز أن يعذبهم بقدر ذنوبهم . وأرجوا الأمر فى ذلك الى الله تعالى ، يقال : أرجوا أو أرجأوا ، بالهمزة والتخفيف ، فسموا : المرجئة (١)

وعلى ضوء ذلك ، فان هذه التسمية ترد ، من ثم ، الى أمر دينى خالص ، يتعلق بالثواب والعقاب ، بالجنة والنار .

لكن هناك تعليلا آخر لنشأة هذه الجماعة ولسبب تسميتها بهذا اللقب فقد ذكر لنا « النوبختى » فى كتابه « فرق الشيعة » نشأة المرجئة على الوجه التالى : لما قتل « على » عليه السلام ، التفت الفرق التى كانت معه والفرقة التى كانت مع طلحة والزبير وعائشة ، فصارا فرقة واحدة مع معاوية بن أبى سفيان الا القليل منهم من شيعته ومن قال بامامته بعد النبى صلى الله عليه وسلم وآله وهم السواد الأعظم ، وأهل الحشو واتباع الملوك وأعوان كل من غلب ، أعنى الذين التقوا مع معاوية فسموا جميعا « المرجئة » لأنهم تولوا المختلفين جميعا ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر بالايمان ، ورجوا لهم جميعا المغفرة (٢)

وقد ذهب الى ذلك المعنى أيضا « الناشىء الأكبر » حيث قرر أن المرجئة نشأت خلال فترة الصراع السياسى على الحكم ، اذ أن المسلمين آنذاك كان يكفر الواحد منهم الآخر ، ويستحل دمه ، ففضلت هذه الجماعة ان تعتزل هذه المعارك (الحربية والفكرية) وان ترجىء انحيازها لفريق أو حكمها على أحد بالكفر . يقول صاحب كتاب

---

(١) الحور العين ص ٢٠٤

(٢) فرق الشيعة ص ٦ وراجع الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٥ والفصل ابن حزم الاندلسى جـ ٥ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

« مسائل في الامامة » ان المرجئة جماعة وقفوا فى أهل الصلاة ، لما رأوا اختلافهم وتباينهم فى مذاهبهم وسفكهم دماءهم ، واكفار بعضهم بعضا وأرجأوا أمرهم فى الثواب والعقاب الى الله عز وجل • وطمعوا فى معرفته والدخول الى جنته والمجاورة لأنبيائه وزعموا أن أهل الصلاة كلهم على اكفارهم بعضهم بعضا ، وسفك دمائهم ، واختلافهم فى مذاهبهم مؤمنون ، مستكملون لحقيقة الايمان على ايمان جبريل وميكائيل والملائكة المقربين والأنبياء المرسلين وهؤلاء هم المرجئة • وتأولوا فى مذهبهم هذا قول الله عز وجل « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » (١) وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٢) قالوا : فأهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله وكتبه والبعث والحساب والثواب والعقاب • وقد قال الله عز وجل « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (٣) •

الى جانب العامل الدينى فى نشأة المرجئة نستطيع أيضا أن نضع معه ، جنبا الى جنب ، العامل السياسى • خاصة وأن الدين كان فى تلك الفترة من فجر الاسلام ، مرتبطا بالسياسة ارتباطا وثيقا لان السلطة الدينية كانت هى بعينها السلطة السياسية • وعلى ذلك فان المرجئة قد نشأت ايضا باعتبارها حزبا سياسيا ثالثا مستقلا قام مع الحزبين الآخرين : حزب الشيعة وحزب الخوارج • ذلك أن شيعة على ترى أنه كان على حق وأنه فعل خيرا بقتاله الخارجين عليه وعلى رأسهم معاوية • بينما رأينا الخوارج تكفر عليا وعثمان وكل من قال بالتحكيم ، ونادت بأن دم عثمان فى رقبة على بن أبى طالب ، الذى كفر حينما اعتقد أن الامامة بالنص وانها لا تخرج من آل البيت •

---

(١) سورة النساء ٤٨ •

(٢) سورة الزلزلة ٧ — ٨

(٣) سورة البقرة ١٤٣ وراجع الناشىء الاكبر : مسائل الامامة ص ١٩ — ٢٠ •

هنا نهضت المرجئة حيث قالت : لا نستطيع أن نبت فى هـــذه القضية برأى قاطع . فكل حزب له مبرراته الكافية وأدلته المقنعة ، ويصعب على العقل أن يقطع برأى فى هذه المسألة . ولهذا ينبغى أن يرجأ الحكم الى الله . ان المرجئة عامة تتفق مع على وأصحابه ، لكنها أيضا تتفق مع معاوية وأصحابه . انها ترى أن أحد الفريقين لا بد أن يكون على حق وصواب لكنها لا تستطيع أن تحدد من هو هذا الفريق المحق ومن هـو المبطل .

ولقد عبر « عبد القاهر البغدادى » عن هذه المعانى السابقة لكلمـة «مرجئة» حينما ذهب الى أن هذه الفرقة ثلاثة أصناف (المقصود المعانى الثلاث لكلمة المرجئة ودلالتها)

١ — فهناك من يقول بالارجاء فى الايمان وفى القضاء والقدر . ويذكر من هذا الصنف غيلان وأبا شمر وحمد بن شبيب المصرى .

٢ — وهناك صنف ثان من المرجئة ، أولئك الذين نادوا بالجبر فى الاعمال كما هو الحال بالنسبة لمذهب جهم بن صفوان . وتشترك هـذه الجماعة مع سابقتها فى أن الايمان مسألة يرجأ الحكم فيها الى الله .

٣ — أما الصنف الثالث ، فهو على حد تعبير البغدادى خارج عن القائلين بالجبر والاختيار ، حيث ذهب هذا الصنف الى ارجاء العمـل عن النية . ويذكر من هؤلاء : اليونسية والغسانية والثوبانية والثومنية والمريسية(١) .

موقف المرجئة من الامامـة :

رأينا أن الشيعة تقول بأن الامامة بالنص وأنها ينبغى أن تكون من قريش وأن لا تخرج عن آل بيت رسول الله . وفى مقابل هذا ذهب الخوارج الى أن الامامة ينبغى أن تكون عن طريق الاختيار الحـــر المباشر . ذلك الاختيار الذى لا يعتمد على العاطفة أو الميل أو الهـوى

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ .

بل يعتمد على العقل ، يعتمد على اختيار الرجل الكفء أيا كانت هوية هذا الرجل . وهنا نجد أن موقف المرجئة من هذه المشكلة كان وسطا بين هذين الموقفين : فهى قد أخذت عن الخوارج رأيها القائل أن الامامة لا ينبغى أن تكون بالوراثة أو بالنص ومن ثم ينبغى أن يكون اختيار الامام قائما على أنه أفضل الناس . ولهذا فانها ترى أنه لا يصح أن يتولى المفضول الامامة أبدا . كذلك أخذت المرجئة من الشيعة ما ذهبت اليه هذه الاخيرة من أن الامامة ينبغى أن تكون من قريش مستندة فى هذا الصدد الـــى الحديث المنسوب الى رسول الله[1] .

يقول الناشىء الاكبر فى كتابه « مسائل الامامة » : ان المرجئة كلها تقول بامامة الفاضل ولا يجيزون امامة المفضول بوجه من الوجـــوه . وينكرون قول من زعم أنه يتولى مفضول على فاضل اذا كانت علة يخاف معها الانتشار . ويزعمون أن تلك العلة لا تخلو من أن تكون بين أهـــل العدالة . فان ذلك مزيل لعدالتهم اذا مالوا الى المفضول وتركوا الفاضل . وفى هذا ما يدل على أنهم غير ناصحين ولا محتاطين للامة .

وان كانت العلة من أهل الفسق ، فعلى علماء الامة وعدولها ، الذين

---

(١) يذكر فى هذا الصدد قول الرسول « الائمة من قريش » . وعن هذا الحديث قال ابو حنيفة ، الذى اكد هذا الحديث ، أن سنده كان على الوجه التالى : قال به ابو سامة الذى قال : اخبرنا عوف عن زيد بن مخراق عن ابى كنانة عن ابى موسى الاشعرى ، قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب بيت نفر من قريش . فاخذ بعضادتى الباب فقال : اهل فى البيت الا قريش ؟ قالوا يارسول الله غير فلان ابن اختنا . فقال ابن اخـــت القوم منهم . ثم قال : ان هذا الامر فى قريش (مشيرا الى الامامة) ماداموا ان استرحموا رحموا ، واذا حكموا عدلوا ، وذا اقسموا اقسطوا .. مسائل الامامة ص ٦٢ — ٦٣ واذا كان الرسول هنا قد اشترط لوجود الامامة فى قريش بعض الشروط ، فان من جملة الادلة التى يسوقها كل من لا يشترط ان تكون الامامة من قريش ، نقول من جملة هذه الادلة ان اهل قريش — القائلين بالنص — لم يكونوا ، كما اشترط الرسول اهل رحم او عـــــدل . ولهذا يجوز ان تخرج الامامة من قريش وان يتولاها من يصلح لها ايا كـــان موقعه الجغرافى .

لمثلهم تعقد الامامة أن يعظوهم ويعرفوهم مالهم من الحظ فى ولايـة الفاضل وما يلحقهم من الضرر فى الدنيا والدين بتولية المفضول وايثاره بالامامة على الفاضل • وان أبوا أن يرجعوا ويعترفوا بما يجب عليهم، أمضى أهل العدالة العقد للفاضل وجاهدوا من دفع عن الامامة • وهذا قول ينسب الى غيلان أبى مروان ، والى أبى حنيفة بن ثابت والى الجهم بن صفوان وهؤلاء أعلام المرجئة »(١) •

ومن خلال قراءتنا ومطالعتنا لكتب الفرق والعقائد ، وعلى رأسـها كتاب النوبختى ، نستطيع أن نذكر فى هذا الصدد ما يلى :

١ ـ ترى الغالبية الكبرى من المرجئة ان الامامة لا تصلح الا فى قريش • فكل من دعى من قريش الى الكتاب والسنة والعمل بالعدل وجبت امامته ووجب الخروج معه • لان القريشيين ، كما قال الرسول الكريم قوم أن استرحموا رحموا واذا حكموا عدلوا واذا قسموا أقسطوا • فالمرجئة ترى أن الامام من قريش ، لكنها تنكر أن يكون الله ورسوله قد نصا على أنها من سلالة معينة أو أنها بالوراثة • فالامامة ينبغى أن تكون شورى بين خيار الامة وفضلائها •

٢ ـ كذلك نجد أن معظم المرجئة يميلون الى القول بأن على بن أبى طالب كان على حق فى قتاله معاوية وطلحة والزبير وعائشة وغيرهما، وان هؤلاء كانوا على خطأ • ولهذا فقد مالت المرجئة الى القـول بأنـه يجب على المسلمين محاربتهم كقوله تعالى « فقاتلوا التى تبغى حتـى تفىء الى أمر الله » وهذا لم يمنع فئة قليلة من المرجئة من القول : ان واحدا من الفريقين (على ومعاوية) مخطىء والآخر مصيب ، وتصـح تولية كل واحد منهما بمفرده لكن لا تصح ولايتهما معا(٢) •

---

(١) مسائل الامامة ص ٦٢ •

(٢) من الواضح أن ثمة تناقضا فى هذا الصدد داخل مذهب المرجئة • فهم يقولون بأن عليا على حق وانه يجب أن يقاتل ، خصومه وعلى المسلمين أن يقاتلوا معه • أن هذا دليل على أنهم حكموا على خصوم الامام علـى بأنهم خارجون عن الاسلام هذا فى الوقت الذى نعرف فيه انهم سموا مرجئة=

٣ ـ كذلك فان معظم المرجئة يؤيدون عليا فى قبوله التحكيم ، لانه كان يبغى من ذلك تجنب سفك دماء المسلمين ، ورغبة منه فى وحدة صفهم • ولم يكن موقفه هذا على حساب الدين ، كما زعمت الخوارج ومن سار على دربها وليس معنى هذا أن المرجئة تكفر خصوم طلحة ، بل على العكس • فهى تجوز تولى طلحة والزبير وتذهب الى أنهما تابا قبل أن يقتلا وانهما رجعا عن محاربة على رضى الله عنه!!(١)•

اهم فرق المرجئة :

المرجئة ، شأنها شأن سائر الفرق الاخرى ، اتفقت فيما بينها على بعض الامور واختلفت بشأن البعض الآخر • وقد تسبب ذلك فى تشعبها وانقسامها ولقد كانت المرجئة من أقدم الفرق الاسلامية ، حيث كانت تضم تحت لوائها فرقا كبرى رئيسية أهمها :

(أ) الجهمية أصحاب جهم بن صفوان ، وهم مرجئة خراسان •

(ب) وهناك فرقة أخرى هى « الغيلانية » أصحاب غيلان بن مروان، وهم مرجئة أهل الشام •

=لانهم لم يحكموا على احد بالكفر ولم يحاربوا مع احد من المسلمين ضد مسلم ايا كان . وبالاضافة الى هذا فانها كما ذكرنا هنا قد جوزت تولى طلحة او الزبير امامة المسلمين . وعندى ان لهذا التناقض اكثر من مبرر : أ ـ اما انه سوء فهم من المؤرخين الذين ارخوا لهذه الجماعة ب ـ واما لان هذا التناقض راجع لانتسام المرجئة فيما بينها وهذا احتمال اكبر ، خاصة وان كل حزب يضم عادة بعض الجماعات التى لها ميول خاصة : فهناك داخل الحزب الحمائم وهناك الصقور كما يقال هناك المتشدد وغير المتشدد المهم اننا نرى هنا أن المرجئة فى مشكلة الامام ادلت ببعض الاراء المتناقضة . وما كان بوسعنا أن نحذف هذا التناقض لانه جزء أساسى كما اشرنا من المذهب ولان المؤرخين الذين اعتمدنا عليهم نسبوا الى جماعة المرجئة هذه الآراء . ولذا لم يكن بوسع الدارس أن يغفل عن رأى منها دون أن يكون قد أخل بالعرض الامين والموضوعى لاية فرقة أو مدرسة .

(١) الناشىء الاكبر : مسائل الامامة ص ٦٤ .

(جـ) وهناك جماعة « الماصرية » ، أصحا بعمرو بن قيس الماصر وهم مرجئة أهل العراق ، الذين منهم أبو حنيفة ونظراؤه .

(د) وهناك جماعة أخرى تنتمى الى « الخوارج » وتسمى بـ « الشكاك » و « البترية » ، وهؤلاء أصحاب الحديث ومنهم سفيان الثورى ومالك بن أنس ومحمد بن أدريس الشافعى(١).

هذه كانت أهم الفرق الرئيسية التى كانت توضع تحت فرقة المرجئة . لكن هذه الفرق تميزت فيما بعد عن جماعة « المرجئة الخالصة » وكونت فرقا قائمة مستقلة بذاتها ، بحيث أصبح الخلاف فيما بينها أكبر بكثير من تشابهها فى الآراء والاقوال (٢) . ولهذا لم يعد أحد من المؤرخين اللاحقين يعدها من فرق المرجئة .

فاذا أردنا — على ضوء ماسبق — أن نتحدث بايجاز عن أهم فرق المرجئة فى ثوبها الجديد لصادفنا عدة فرق هامة :

١ — أول هذه الفرق « اليونسية » أصحاب يونس بن عون النميرى، وهذه الفرقة ذكرت أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، فمن توافرت فيه هذه الصفات مجتمعة ، فهو مؤمن صادق . وهذا المؤمن الصادق لا يقلل من شأنه — وهو متصف بهذه الصفات — ترك الطاعات ، وارتكاب المعاصى . ولا ينبغى أن يعاقب عنيها أو يعذب بشأنها ما دام الايمان خالصا واليقين صادقا . وفى رأى « اليونسية » أن المؤمن يدخل الجنة باخلاصه ومحبته لا بعمله وطاعته . يقول يونس ابن عون ، مؤسس هذه الفرقة ، : « ان الايمان فى القلب واللسان ،

---

(١) راجع المقالات والفرق ص ٧.

(٢) وهذا يؤكد ما اشرنا اليه من قبل بهامش ص ١٤٩ من أن هذا التناقض الذى يوجد أحيانا عند المرجئة يمكن تفسيره على ضوء أن مدرستهم قد ضمت فى بداية نشأتها بعض التلاميذ التابعين الذين يختلفون فيما بينهم اختلافات جوهرية ، الامر الذى دعا كلا منهم الى ان يكون لنفسه اتجاها خاصا له انصاره واشياعه وله أيضا معارضوه .

وأنه هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب ، والاقرار باللسان أنه واحد ، ليس كمثله شىء ما لم تقم حجة الرسل عليهم •••• وقال ان كل خصلة من خصال الايمان ليست بايمان ولا بعض ايمان ومجموعها ايمان» (١) •

٢ — أما « العبيدية » أصحاب عبيد المكتئب ، وهى الفرقة الثانية من فرق المرجئة ، فقد زادت على اليونسية : أن علم الله عين ذاته ، وكذلك الامر فى سائر الصفات من حيث أنها ليست زائدة على الذات • كذلك فاننا نجد النزعة التشبيهية واضحة لدى الجماعة • فهى قد اعتقدت أن الله مشابه للانسان الذى خلقه على صورته • كذلك فان « العبيدية » قد آمنت وصرحت بأن الله سيغفر الذنوب كلها الا الشرك به • ومعنى هذا أن العبد اذا مات موحدا ، فلن يصاب فى الآخرة بضرر أو بسوء على الآثام التى اقترفها فى حياته •

٣ — فاذا تركنا « العبيدية » ، وانتقلنا الى الفرقة الثالثة وهى « الغسانية » أصحاب غسان الكوفى ، وجدناها تقرر أن الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا • وفسرت ذلك بقولها :

قد فرض الله الحج ولا ندرى أين الكعبة ، ولعلها بغير مكة !! ولقد بعث الله محمدا ولا ندرى أهو الذى بالمدينة أم غيرها ••!! ومقصودهم بهذه الأمور أنها ليست داخلة فى حقيقة الايمان (بل هى أمور تتجاوزه) والا فلا شبهة أن عاقلا لا يشك فيها •

٤ — ورابع فرق المرجئة هى « الثوبانية » أتباع أبى ثوبان المرجىء• ومما ذهبت اليه الثوبانية أن الايمان هو الاقرار بالله وبرسله ، وبكل مالا يجوز فى العقل فعله • وأما ما جاز فعله ، فليس الاعتقاد به من الايمان • وعند الثوبانية أن الله سبحانه لو عفا يوم القيامة عن عاص

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٣

لوجب أن يعفو عن كل ما يشبهه . كما أنه سبحانه لو صح منه اخراج واحد من النار لحق عليه اخراج كل من هو شبيه له .

ويحكى عن « مقاتل بن سليمان » ، أحد رجالها ، قوله « أن المؤمن العاصى ربه يعذب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم ، يصيبه لفح النار وحرها ولهيبها ، فيتألم بذلك على قدر معصيته ، ثم يدخل الجنة . ومثل ذلك بالحبة على المقلاة المزججة بالنار(١) » . كذلك ذهبت الثوبانية الى أن القدر خيره وشره من العبد . أى أن الانسان خالق فعله ولا دخل لله فيه .

أما عن موقف « الثوبانية » من الامامة ، فقد ذكرت أنها ليست بالنص . انها تصح وتجوز لأى انسان مؤمن عاملا بكتاب الله وسنة رسوله ، حتى لو كان هذا الانسان من غير قريش . اذ ينبغى على الامام أن يكون موضع ثقة الجميع واحترامهم . ولهذا يجب بأن يكون تنصيبه برضاهم جميعا(٢) .

٥ — أما آخر فرق المرجئة ، التى نذكرها هنا فهى « الثومانية » أصحاب أبى معاذ التومنى . وكان أبو معاذ هذا يرى أن الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص لله والاقرار بما جاء به الرسول . ثم يرى أن من ترك ذلك كله أو آمن ببعضه وترك البعض الآخر ، فانه يكون كافرا(٣) .

---

(١) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٨ ، والفرق بين الفرق ص ٢٠٤ .

(٢) نشير مرة اخرى الى ان هذا التناقض الخاص برأيها فى الامامة . فهى ترى أن الامامة لا ينبغى ان تكون بالضرورة من قريش ، ثم اشترطت أن يكون الامام باجماع الامة ، مع ان الامة قد اجمعت على أن الامام ينبغى أن يكون قريشيا !!

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٥ — ١٢٨ .

الفصل السادس

الكرامية

الكراميـــة(١)

تمهيـــد :

رأينا فى الفصول السابقة كيف أن كل مدرسة من مدارس علم الكلام تسعى الى تثبيت أقدامها وتأكيد وجودها الشرعى فى البيئة الاسلاميـــة من خلال النصوص الدينية وبعض الاحاديث النبوية • ورأينا كذلك كيف أن الاسلام قد ابتلى ببعض العناصر التى لم تستطع النيل منه وهى خارجة عليه ، فاستسلمت له وسعت الى تحطيمه ووأده من الداخل • ليس هذا فقط ، بل اننا قد أشرنا من قبل الى أن لثقافة المتكلم دخلا رئيسيا فى تحديد مساره أو اتجاهه المذهبى •

وهنا نجد نموذجا حيا تمثلت فيه بعض هذه العوامل (وغيرها) خير تمثيل • ذلك أن لمدرسة الكرامية صبغة خاصة ولها ــ بحق ــ ملامحها الفريدة والمميزة لها ، والتى امتازت بها عن غيرها من مدارس • واذا كانت بعض المدارس الكلامية قد فهمت النص الدينى ، أحيانا ، بطريقـــة تتنافى مع الروح الدينية ، فاننا هنا نجد أن الكرامية قد ذهبت فى تفسيرها الخاص لبعض النصوص الدينية الى حد الشطط • هذا التفسير الذى يصعب علينا فهمه على ضوء النص الدينى وحده • اذ ينبغى أن يفسر أيضا على ضوء •

(أ) الثقفات الأجنبية التى كانت موجودة أمام المسلمين •

---

(١) بدأت صلتى القوية بـــ « الكرامية » حينما تناولتها بالدراسة فى فصل رئيسى من بحث حصلت به على درجة الماجستير سنة ١٩٦٩ كان عنوانه « فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية » . وقد طبع هذا البحث الآن ــ مكتبة الحرية القاهرة سنة ١٩٨٠ . وقد خصصت فصلا كبيرا لبحث فكرة التجسيم عند المتكلمين . وكان نصيب ابن كرام من هذا الفصل كبيرا . ثم قامت الزميلة د . سهير محمد مختار بدراسة هذه المدرسة فى بحث طيب تقدمت به للحصول على درجة الماجستير من كلية الآداب جامعة عين شمس وقد طبعت بحثها فى كتاب تحت عنوان « التجسيم عند المتكلمين ــ مذهب الكرامية » مطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١ .

(ب) وينبغى أن يفسر أيضا على ضوء الانتماء الفكرى والفلسفى الاصيل (أو الاساسى) للمؤسسين الحقيقيين لهذه المدرسة •

وتأتى أهمية « الكرامية » فى الصدارة الاولى من مدارس علم الكلام ، لان هذه المدرسة لم تسر على النمط التقليدى — ان صح التعبير — الذى لجأت اليه المدارس الاخرى ، من تأويل للنصوص الدينية ، أو تشبيه للذات الالهية بغيرها من موجودات • بل أنها قامت بتجسيم الذات الالهية بالفعل •

معنى هذا أننا لسنا أمام مدرسة دينية فقط وانما أمام مدرسة فلسفية أيضا • لأننا نرى أن الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فكرة فلسفية• لأن ما يميز المتكلم عن الفيلسوف (هنا فى هذا الصدد) هو أن المتكلم فى سعيه نحو فهم الذات الالهية يمكن أن يشبهها — بناء على النص الدينى — بغيرها من موجودات • أما الفيلسوف فهو (هنا) لا يشبه الذات بالموجودات وانما يؤمن ويعتقد أن الذات جسم بالفعل (الرواقية مثلا)• فبعض المتكلمين يذهب الى أن الله يمكن أن يكون مشابها للاجسام ، لكنه ليس جسما بالفعل أما الفيلسوف المجسم فيرى أن الله ليس شبيها بالاجسام وانما هو جسم • ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية ، أما فكرة التجسيم فهى فكرة فلسفية • فكرة التشبيه ترتبط بالدين المنزل ، أما التجسيم فليس مرتبطا بالدين وانما هو موجود قبل الديانات السماوية المنزلة • وعلى هذا قلنا من قبل ان الكرامية تعد من المدارس الفلسفية المجسمة لانها آمنت ، كما سنرى — بجسمية الله •

على أن مرحلة التجسيم التى انتهت اليها هذه المدرسة لم تصل اليها بين يوم وليلة أن صح التعبير ، بل هناك ثقافات متباينة أدت الى ذلك • وهناك من جهة أخرى ، نصوص دينية طيعة ، سهلت مهمة هذا النفر القائل بالتجسيم • وسوف نرى ذلك فى حينه • أما الآن فعلينا أولا أن نعرف من هو مؤسس هذه المدرسة •

١ ــ ابن كرام (١) :

سميت هذه المدرسة بالكرامية ، لارتباط نشأتها وانتماء تلاميذها الى بن كرام • أما عن نسبه فهو : أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق ابن حزابة بن البر • وقدولدهذا الحكيم الدينى فى سجستان ، ونسب مولده الى قرية هى « زرنج » • وقد كان اللقب الذى اشتهر به هذا الرجل ، والذى عرف به لدى المؤرخين ولدى المدارس الكلامية هو « ابن كرام » واسم هذا الرجل يمكن أن ينطق : أما بكسر الكاف وفتح الراء ، أو ينطق : بفتح الكاف وتشديد الراء •

أما عن تحديد مولده بدقة ، فان الآراء مختلفة فى هذا الصدد • غير أن أقربها الى الصدق تلك التى تثبت أنه ولد فى أواخر القرن الثانى الهجرى (١٩٠ هـ) • وابن كرام ليس عربيا فى نشأته ومولده ، وانما هو رجل أعجمى آمن بالاسلام ، من جملة أولئك الذين آمنوا به ، بعد أن امتد الفتح الاسلامى الى البلدان المجاورة للجزيرة العربية وغير المجاورة • ولهذا فان فلسفة صاحبنا هذا نموذج لامتزاج الثقافة الاسلامية بالثقافة الفارسية • ولعل ذلك يفسر لنا سر ما ذهب اليه ابن كرام من غلو فى تجسيم الله • ولا شك أن ازدهار مدرسة الكرامية والتفاف نفر من التلاميذ النابغين حولها يدل على أمرين :

الاول : هو أن هذه المدرسة نهضت على كاهل رجل لا ينقصه الذكاء ولا تحول بينه وبين البرهنة على آرائه معرفة الثقافات الاخرى وفهمها واستيعابها(٢) •

---

(١) راجع فى هذا الصدد ميزان الاعتدال (٢٢/٤) ، وتاج العروس (٤٣/٩) ، وكتاب « العبر » (١٠/١) ولسان الميزان (٣٥٣/٥) والفرق بين الفرق ص ٢١٥ بالاضافة الى كتاب التجسيم عند المتكلمين الذى اشرنا اليه من قبل •

(٢) عن ثقافة هذا الرجل وعن مؤلفاته راجع الفصل الثانى من كتاب « التجسيم عند المتكلمين » من ص ٤٣ ــ ٦٨ ، ولعل اهم كتاب لابن كرام هو (عذاب القبر) ويليهفى الاهميةكتاب(التوحيد) .

الثانى : هو أن أفكار هذه المدرسة أفكار خصبة ، حية ، عميقة فى جذورها : التاريخية والدينية . لأن هذه المدرسة قد نجحت ، كما سنرى — فى أن تفسر بعض النصوص الدينية تفسيرا أكد مذهبها الذى آمنت به . وهذا التفسير لا تنقصه الفطنة أو الذكاء ، حيث جاءت بتأويلات طريفة ووجيهة .

ومع أن « ابن كرام » حكيم دينى ، مال الى التفسير المادى ، وكان ينبغى — بناء على ذلك — أن تكون سيرته الشخصية ، سيرة حكيم يسعى الى انتهاب اللذات مضحيا بالزمن كمصدر للقلق ، الا أننا نجد أن الرجل كان غير ذلك تماما . فلقد كان الرجل ورعا ، تقيا ، زاهدا أشد ما يكون الزهد . ومن هنا تناقضت الآراء بشأن نظرته وتفسيره للوجود : هل طبع الاله ، أم اله الطبيعة فقد انتهى الرجل الى القول بوحدة الوجود انتهى الى القول بأن الواحد الكل حى .

ولقد كانت وفاة ابن كرام ما يقرب من عام ٢٥٥هـ ، بعد حياة حافلة بالصراع المرير . ذلك الصراع الذى كان موجها صوب أمرين : فلقد سعى الى تأسيس مذهبه (الجديد فى البيئة الاسلامية الى حد كبير جدا) على أسس دينية فلسفية . وهو قد سعى ، من جهة أخرى ، الى مواجهة خصومه ، وما أكثرهم ، محاولا بيان تهافت محاولاتهم فى النيل من مذهبه .

ولم تمت الكرامية بموت مؤسسها ابن كرام . وكيف تموت وقد كانت لها أسس عقلية ودينية قوية !! . ان مدرسة صار لها أنصارها ، كما صار لها بطبيعة الحال خصومها ، لا يمكن أن تموت بموت عميدها . وسوف ترى أن هناك من التلاميذ الجادين والنابهين ، والمؤمنين بأصول المدرسة الكرامية ، من حمل لواءها بنجاح وتخطى به حاجز الزمن قرنا بعد قرن . من هؤلاء التلاميذ نجد : اسحق بن محمش وابنه أبا بكر ، ومحمد بن الهيصم ، وابراهيم بن المهاجر .. الخ ولا شك أن أكثر هؤلاء التلاميذ اصالة وايمانا بالمذهب كان ابن الهيصم صاحب فرقة الهيصمية كما سنرى .

والكرامية ، كأى مدرسه عرضنا لها من قبل ، آمنت بالاصول الدينية الاسلامية ، لكنها من جهة أخرى — كغيرها أيضا من مدارس — انقسمت فيما بينها بشأن فهم بعض هذه الاصول • ولذلك نجد أن هذه المدرسة قد تفرقت الى عدة فرق تشترك فيها بينها فى الخصائص والسمات الرئيسية للمذهب ، لكنها تختلف من حيث التفاصيل • فالاختلاف عند فرق الكرامية لم يكن بشأن المبادىء التى بنيت عليها هذه المدرسة ، وانما كان اختلافا بشأن بعض المسائل الفرعية •

٢ — فرق الكرامية :

يبدو أن الظروف السياسية كانت مناهضة فى معظم الاوقات للكرامية • وليست الظروف السياسية فقط بل العوامل الاخرى الاجتماعية والدينية ، حيث نجد أن معظم المؤرخين والمتكلمين يذكرون هذه الجماعة ، دائما ، بالسوء ، ويسعون الى الحط والتقليل من شأنها• ولعل ما يوضح اضطهاد الكثيرين لهذه المدرسة هو أننا حتى الآن لم نجد مؤلفا واحدا خاصا بأحد رجالها • وهذ دليل على أن أيدى الخصوم قد امتدت بالتدمير الى كل عمل كان يقوم به أحد رجال الكرامية • كذلك نجد أن المؤرخين يذكرون لهذه المدرسة فرقا كثيرة ، فاذا حاولنا دراسة الفرقة وتتبع أخبارها حالت دون ذلك الكتب والمراجع • وكأن المؤرخين هنا كانوا يعملون طبقا للقول المشهور • ناقل الكفر كافر !! • لقد أرادوا وأد هذه المدرسة ، فذهبوا الى أن خير وسيلة لذلك عدم الحديث عنها وعن فرقها • ولكن هيهات أن تزول الشمس اذا أغمض الانسان عينيه عنها •

لقد تعددت فرق الكرامية • وهناك من هذه الفرق من عرف واشتهر وذاع صيته ، وهناك البعض الآخر الذى لا نعثر فى الكتب والمراجع الا على اسمه فقط • ومن أهم فرق الكرامية التى حافظت على المذهب نجد : الاسحاقية ، الهيصمية ، العابدية ، الحسيدية ، والزرينية ، السورمية ، التونية ثم المهاجرية •

١ — الاسحاقيــة :

سميت هذه التسمية نسبة الى زعيمها ومؤسسها : أبى يعقــوب اسحق بن محمشاد النيسابورى • وقد ولد هذا الرجل بنيسابور • غير أن تاريخ مولده لم يحدد بعد • ويبدو أن ولادته كانت فى فترة مبكــرة من بداية القرن الرابع الهجرى • أما عن وفاته فتشير الروايات الى أنه مات عام ٣٨٣هـ •

ولقد كان ابن محمشاد النيسابورى رجلا زاهدا ، تقيا ، ورعا ، شأنه شأن استاذه ابن كرام • ويبدو أنه كان ذا بصيرة نفاذة وحجة قوية، كما أنه أيضا كان مالكا لناصية اللغة العربية ، الامر الذى جعل مهمته فى تفسير النصوص الدينية أمرا هينا • ولهذا فلا عجب أن يذكر المؤرخون، أن على يديه — وهذا هو مذهبه — أسلم ما يربو على خمسة آلاف نفر من أهل الديانات الاخرى • ولقد حمل لواء الاسحاقية ابنه أبو بكر الذى توفى بدوره عام ٤١٠هـ(١) •

٢ — الهيصمية :

مؤسس هذه الجماعة هو عبد الله محمد بن الهيصم • ويعد صاحبنا هذا النجم الثانى ، أو أن شئتم الرجل الثانى ، فى مدرســـة الكرامية بعد مؤسسها ابن كرام • فقد كان لمدرسة الكرامية شأنها فى الفترة التى تزعمها فيها هذا الرجل ، وأقصد القرن الرابع الهجرى • فعلى يديه عاشت الكرامية عصرها الذهبى • وقد تكون الظروف السياسية (فى هذه الفترة بوجه خاص لا بصفه عامة كما ذكرنا) التى عاش تحت ظلها قد هيأت المناخ الفكرى لهذه الجماعة • لان السلطان محمد بن سبكتكين (+٤٢١هـ) قد أيد هذه الجماعة وناصرها على حساب المذاهب الأخرى • لكن ذلك أيضا فى رأينا لا يمكن أن يكون وحده مسئولا عن

---

(١) راجع الى جانب ما سبق الاعلام للزركلى جـ ١ ص ٢٨٩ ، شذرات الذهب (٣/١٠٤) •

ازدهار فكر هذه المدرسة • لأن الجو الثقافى وحده لا يخلق اتجاها من العدم ولا يستطيع أن يقيم مذهبا أو اتجاها ويحافظ على بقـــائه واستمراره ، اذا كان هذا المذهب واهيا ضحلا فى فكره ، واسانيـــده ورجاله القائمين عليه • أريد أن أقول : ان ازدهار مدرسة الكرامية على يد ابن الهيصم تشير الى أن الرجل كان داهية فى مجال العلم والعمل •

فالروايات كلها على أنه خبر أصول المعتزلة على يد أحد رجالها • ثم انفصل عنها وعن غيرها من اتجاهات أخرى (كعظماء الرجال) مكونا لنفسه فرقة عرفت باسمه •

ويشير المؤرخون الى أن هناك مناظرات جرت بينه من جهة وبين كل من ابن فورك الاشعرى واسحق الاسفراييني من جهة أخرى •

وتأتى أصالة ابن الهيصم فى انه لم يتابع متابعة تقليدية عمياء ما نادى به سلفة ابن كرام ، بل أنه « حاول اصلاح بعض ما وقع فيه ابن كرام من قول بالتجسيم ، وحلول الحوادث فى ذات الله : ان الجسمية تعنـــى القيام بالنفس • أما الاستقرار على العرش فنعنى به الفوقية عـــلاء والاستواء الاستيلاء • ولهذا سمى ابن الهيصم « مقاربا » لمحاولتـــه التقريب بين مذهب أساتذة ، وبين مذهب أهل السنة آنذاك • ومن هنـــا سميت فرقته أحيانا بـــ « المقاربة(١) » •

وبعد أن مات هذا الشيخ المسن ، قاد المذهب من بعده أحـــــد تلاميذه وهو مجد الدين عبد المجيد محمد المعروف بابن القدوة • وقـــد ذهب المؤرخون الى أن هناك مناظرات جرت بينه وبين بعض متكلمى الاشاعرة آنذاك وعلى رأسهم فخر الدين الرازى(٢) • هاتان هما أهم فرقتين من فرق الكرامية وقد كانت هناك فرق أخرى لها شأنها أيضا ،

---

(١) التجسيم عند المتكلمين ص ٨٧ وقارن الفرق بين الفرق ص ٢١٥ وما بعدها ، والاسفراييني : التبصير فى الدين والكامل لابن الاثير .

(٢) أنظر المراجع السابقة وخاصة الكامل لابن الاثير .

لكنها لم تحظ بالدراسة ولم تنل من الشهرة ما نالته هاتان الفرقتان من هذه الفرق نجد •

٣ ـ المهاجرية :

أنصار ابراهيم بن مهاجر الذى وجد فى النصف الاخير من القرن الرابع الهجرى •

٤ ـ العابدية :

أصحاب عثمان العابد •

٥ ـ الزرينية :

أتباع زرين •

٦ ـ الحيدية :

أنصار حيد بن زيد •

٧ ـ التونية :

نسبة الى زعيمها الروحى أحمد التونى •

٣ ـ مذهب الكرامية

لكل مذهب ، كما ذكرنا من قبل ، ملامحه الخاصة التى تميزه من غيره من المذاهب • وتأتى الكرامية من جملة هذه المدارس التى لا يجد الباحث صعوبة فى الوقوف على الخصائص العامة التى تشترك فيها فرق الكرامية • من هذه الخصائص نستطيع أن نذكر ما يلى :

١ ـ ترى الكرامية أن الله واحد فى ذاته ، واحد فى أفعاله ، واحد فى وجوده • وهذه الوحدانية لا يرقى اليها شك •

٢ ــ ترى الكرامية أن هذا الواحد جسم كبير • غير أنها ترى انــه جسم لا كالاجسام •

٣ ــ وطالما أن الله الواحد جسم كبير أو هو جرم هذا العالم ، فان كل ما يحدث انما يحدث فى الذات الالهية • أى أن الله محل للحوادث •

٤ ــ كذلك ترى الكرامية أن الله مستو على العرش استواء ماديا ، بعكس ما ذهبت اليه سائر الفرق الاخرى • فهو مستو على العرش بمعنى انه جالس عليه كما يجلس الواحد منا على الكرسى !!

٥ ــ ولهذا فان بعض رجال الكرامية تؤمن بصفة « الفوقية »، وهى تلك الصفة التى حاربتها أيضا معظم المدارس الكلامية •

٦ ــ وعند الكرامية نجد أن الحوادث لن تفنى ما دامت توجد بوجود الجرم الالهى • فاذا كانت هى بمثابة الاعراض ، وبما أن العرض لن يخلو منه جوهر ، الذى هو الله هنا ، فانها رفضت القول بفناء العالم •

هذه ، بصورة موجزة ، السمات العامة لهذه المدرسة • ولنحــاول الآن التعرض لبعض آرائها بشىء من البيان الموجز •

فكرة التجسيم عند الكرامية

تمهيــــد :

تعد فكرة « الالوهية » من الافكار الرئيسية والقديمة ، قــــدم العقل البشر ذاته • فأينما وجد العقل الانسانى ، فانه يسعى الى تحديد علاقته بهذه « الفكرة » أو ما يماثلها ، سواء كانت هذه العلاقة ايجابية أو سلبية !! • والالوهية « كفكرة » تشكلت على مر العصــور بصــور متعددة • وهى قد تأرجحت بين المــادية الخالصة وبين المثالية الخالصة• واذا أردنا أن نبحث عن الاصول التاريخية لهذه الفكرة ، والتى يمكن أن تكون الكرامية قد أفادت منها ، لوجدنا عدة تيارات ثقافية متباينة • وسوف نشير هنا بشىء من الايجاز الى أهمها •

١ — هناك أولا « اليهودية » ، ونحن نعلم أن من أهم الخصائص التى امتاز بها اليهود عامة نزعتهم الحسية ، التى تسعى الى تصوير كل شىء تصويرا حسيا • وحينما نزلت التوراة ، باعتبارها أول كتاب سماوى، راعى هذه الخاصية التى تكمن فى أعماق هذا الشعب السامى • فقد صورت « التوراة » فى سفر التكوين تكون الموجودات تصويرا ماديا خالصا • كما صورت الله أيضا فى صورة تجسيمية تشبيهية • فلقد ورد فى « الاسرائيليات » أن الله خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده (١) •

ويحكى لنا البزدوى صاحب كتاب « أصول الدين » أن عامة اليهود قالوا : ان الله جسم فى صورة الآدمى ، لحم ودم • ويحكون عن « دانيال » عليه السلام ، انه قال : رأيت قديم الانام أبيض الرأس والبدن ، جالسا على العرش ، واضعا قدميه على الكرسى ••• الخ(٢) • واضح اذن أن اليهود يجسمون الله • ولا شك أن هذا التراث الدينى كان معروفا لدى المسلمين ، ومن ثم فقد وقف عليه ابن كرام وعرفه •

ب — المسيحية : وما يهمنا هنا من هذا التيار الدينى هو أنه انتهى الى القول بحلول الطبيعة اللاهوتية فى الناسوتية • وقد تمثل ذلك فى شخصية المسيح عليه السلام • وقد انتقلت الآراء المسيحية الى المسلمين، ذلك أن الشهرستانى يقدم هذه الآراء ويبين اختلاف المسيحيين بشأنها(٣)

جـ — والى جانب هاتين الديانتين ، كانت هناك أيضا تيارات أخرى(٤) منها الزرادشتية والديصانية والماندية والمزدكية والحرنانية•• وكلها تشير الى تجسيم أصل هذا العالم وعلته •

---

(١) راجع بالتفصيل : الملل والنحل جـ ١ ص ١٩٢ •

(٢) البزدوى : أصول الدين ص ٢١ نشرة هانزبيترلس — القاهرة سنة ١٩٦٣ •

(٣) الملل والنحل ص ٢٠١ وراجع د • على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٥٩ ط ٣ واصول الدين للبزدوى ص ٢٩ •

(٤) انظر الفصل الاول من هذا الكتاب •

د ــ أضف الى هؤلاء أيضا أصحاب الهياكل والاشخاص واقصد بهم عبدة النجوم والكواكب وعبدة الاوثان • فهم جميعا اعتقدوا أن هذه الهياكل ، حية ، تحس بما يدور بخلدهم ، ولهذا اتخذوها واسطة تقربهم من الرب(١) •

من هذه الاشارات والتنبيهات الموجزة ، يتضح لنا كيف أن نزعات التجسيم كانت متغلغلة فى البيئة العربية قبل الاسلام وبعده ، وكانت واضحة فى تلك البلاد التى امتد اليها الفتح الاسلامى وخاصة فارس•

(ا) بدايات التجسيم عند المسلمين :

تطالعنا الروايات بأن أول المشبهة والمجسمة فى العالم الاسلامى كانوا من غلاة الشيعة (وبوجه خاص السبائية حيث نادت بقداسة على ، وأن اللاهوت متحد بالناسوت فى شخصه) ، وهم الذين نقلوا فكرة التجسيم الى بعض الفرق الاخرى •

والآراء كلها على أن « هشام بن الحكم » ــ أستاذ النظام ــ أول مجسم ظهر بين متكلمى الاسلام • ومن أجل ذلك ، كان لا بد أن نعرض رأيه الذى أفادت منه مدرسة الكرامية الى حد كبير •

يذكر لنا « الشهرستانى » أن هشاما قد جرت بينه وبين شيخ المعتزلة « العلاف » مناقشات حول علم الكلام(٢) •

ويحكى لنا الاشعرى فى كتابه « مقالات الاسلامين » أن الهشامية ــ أصحاب هشام بن الحكم ــ يذهبون الى أن الله جسم وله نهاية وحد• وأنه طويل عريض عميق طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض • ولم يعينوا له طولا غير الطويل • وذهبوا الى أن

---

(١) راجع بالتفصيل كتابنا « فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية » حيث كتبنا فصلا خاصا عن فكرة التجسيم عند المسلمين مع بيان المصادر التاريخية •

(٢) الملل والنحل جـ ٢ ص ١٦٤ •

طوله مثل عرضه . وقرروا أنه نور ساطع .وحينئذيكون له قدر من الاقدار ، وانه فى مكان دون مكان .. ذو لون وطعم ورائحة ومجسه (حاسة) . لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هو مجسته ، وهو نفسه لون . ولم يذكروا لونا ولا طعما هو غيره . وذهبوا الى أنه هو الله ، وهو الطعم وانه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فحدث المكان بحركته ،فكان فيه(١) .

ابن الحكم اذن يرى أن الله جسم ، وان بين الله والاجسام تشابها بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك — زعم — لمادلت عليه . ويحكى، كما يذهب الى ذلك الكعبى المعتزلى ، أن هشام بن الحكم يقول : ان الله جسم ذو أبعاض ، وله قدر من الاقدار . ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء . وأنه (هشام) قال : هو (الله) سبعة أشبار بشبر نفسه !! وانه فى مكان مخصوص وجهة مخصوصة وانه يتحرك ، وحركته فعله وليست من مكان الى مكان ، وقال أيضا : هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة .

أما أبو عيسى الوراق فيقول : ذهب هشام الى القول أن الله تعالى مماس لعرشه ، لا يفضل منه عن العرش ولا يفضل من العرش شىء عنه (٢) .

(ب) فكرة الذات الالهية والجسم عند الكرامية :

تابعت الكرامية هشام بن الحكم متابعة كاملة وتأثرت به أشد ما يكون التأثر . فقد ذهب ابن كرام فى معرض حديثه عن مفهوم الذات الالهية فقال : ان معبوده على العرش مستقر ، وانه بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم « الجوهر » . ويضيف ابن كرام : ان الله أحدى الذات احدى

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣١ — ٣٢ .

(٢) الملل جـ ٢ ص ١٦٤ وراجع البزدوى : اصول الدين ص ٢٥٣ وراجع ايضا : ابو المعين النسفى فى كتابه « التبصرة » ص٢٨ أ مخطوط بدار الكتب المصرية . وراجع الفرق بين الفرق ص ٢١٦ .

الجوهر ، وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ، ومن الكرامية من قال : انه على بعض أجزاء العرش ، ومنهم من قال : امتلأ به العرش ، وصار المتأخرون منهم الى القول : انه تعالى !! بجهة فوق وانه محاذ للعرش (١) .

ويذكر عبد القاهر البغدادى أن ابن كرام ، ذهب الى القول ان معبوده « جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه »(٢) .

أما البزدوى فيحكى عن ابن كرام ما يقرب من هذا أيضا ، وان كان يذهب الى أن بعض الكرامية قالوا : انه جسم تسمية لا حقيقة ، وقالوا جسم لا كالاجسام .

ويؤيد البزدوى فى ذلك أبو المعين النسفى صاحب كتاب « التبصرة فى الدين » فيذكر أن الكرامية تقول بأن الله جسم اسما لا حقيقة ، فيقولون لا نعنى بقولنا انه جسم انه متبعض ، متجزىء ، متركب ، بل نريد أنه القائم بالذات وعندهم ان الله مستقر على العرش ، لكن بعضهم قال : له ست جهات كما لسائر الاجسام ، وقال بعضهم : له جهة واحدة لا غير استقر بها على العرش(٣) .

أما بعض الكرامية ، والذى ذهب الى أن الله جسم تسمية لا حقيقة فيقول : ان الله لا مكان له ، ولكن هو فى العلو ، واثبتوا له جهة واحدة ، واحتجوا بقوله تعالى « اليه يصعد الكلم الطيب » ، وعند الكرامية نجد أن الله تعالى متكلم على الحقيقة بكلام حادث قائم به ، وأنهم يجوزون حدوث الاشياء بالله تعالى ، بل ذهبوا الى ان الله يرى كما ترى سائر الاجسام (٤) .

---

(١) الملل والنحل ج١ ص ٩٩ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ .

(٣) البزدوى : اصول الدين ص ٢٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٧٨ وراجع : الآمدى : أبكار الافكار ص ٧٠٣ — مخطوط بدار الكتب المصرية .

وينسب صاحب كتاب « أبكار الافكار » نفس هذه الآراء السابقة الى الكرامية فيحدثنا أنهم اتفقوا « على أن الله تعالى مستقر على العرش وانه مما يجب عليه الحركة والانتقال والنزول • ومنهم من قال: امتلأ به العرش ، ومنهم من قال غير متناه • ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى ثم منهم من أثبت كونه متناهيا من جميع جهاته • ومنهم من أثبت له النهاية من جهة تحت دون غيرها • ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقا • واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته »(١) •

(ج) أدلة الكرامية على جسمية الله :

اذا كنا قد بينا الدور الذى لعبه التراث الاجنبى فى نشر هذه الفكرة ، فان هناك عوامل أخرى ، داخلية ، ساعدت على تأكيد هذه الفكرة لدى البعض • فالمشبهة والمجسمة ، وان اعتمدوا فى بادىء الامر على العوامل الخارجية ، الا أنهم أوضحوا عقيدتهم أيضا على ضوء النقل والعقل •

١ — أما بخصوص النقل فقد فسروا بعض الآيات القرآنية تفسيرا يتفق مع مذهبهم الذى جسموا من خلاله الله • من هذه الآيات « خلقت بيدى » و « السموات مطويات بيمينه » وقوله « بل يداه مبسوطتان » و « تجرى بأعيننا » وقوله « ويبقى وجه ربك » وقوله «فى جنب الله » وقوله « استوى على العرش » و « وجاء ربك » وقوله « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ان مثل هذه الآيات لا يمكن أن تفسر — من وجهة نظر الكرامية — الا على ضوء أن الله كائن متجسد متشخص •

٢ — أما عن الادلة العقلية التى لجأت اليها المجسمة للبرهنة على أن الله جسم فكثيرة منها :

(ا) ان الله فاعل • وكل فاعل لا بد أن يكون جسما • لان كل

---

(١) أبكار الافكار ص ١٠٤٢ — ١٠٤٣ (مخطوط بدار الكتب المصرية وراجع شرح المواقف جـ ٢ ص ٣٣٨) .

ما نشاهده فاعلا هو بالضرورة جسم « كل من كان كذلك (فاعلا) يجب كونه جسما ، ومن لا يكون جسما ، لا يصح كونه قادرا عالما • فثبت أن المصحح لذلك كونه جسما »(١) •

وفى شرحه لهذا الدليل يقول هشام بن الحكم : انه ليس فى المعلومات الا حاضر وغائب •• والحاضر بحضرته مستغن عن الدليل • وانما يحتاج فى الغائب الى الدليل • فاذا لم يكن شىء سوى هذين • وجب أن يكون الحاضر دليلا على الغائب • والاستدلال لا يخلو من ثلاثة أوجه : أما أن نسوى بينهما من جميع الوجوه أو نفرق بينهم من كل وجه أو نسوى من وجه ونفرق من وجه • وبطل الاول لانه يوجب كونه محدثا محتاجا • وبطل الثانى لانه يوجب أن لا يستحق شيئا من الصفات• فلم يبق الا الثالث • فلا بد من مشابهة بينهما لتدل عليه وقد ثبت أن فى الشاهد لا يكون فاعلا قادرا حيا الا جسما أو عرضا • واذا لم يكن عرضا، لا بد أن يكون جسما(٢) •

(ب) ومما ذهبوا اليه أيضا فى بيان جسمية الله ان أحد طرق معرفتنا لله سبحانه هو هذه الاجسام ذاتها • فلو لم تشبهه من وجه لما دلت عليه • لان الشىء — زعموا — انما يدل على شبيهه • ودهبوا أيضا الى أن الموجودات على ضربين : قائم بنفسه ومحتاج الى محل والاول هو الجسم ، وهو سبحانه قائم بنفسه وذلك فهو جسم(٣) • هذه هى أهم الحجج التى تسوقها المجسمة والتى تثبت من خلالها أن معبودهم جسم لا كالاجسام •

---

(١) ابن كرامة الجشمى : شرح العيون جـ ١ ص ٢١٧ه — مخطوط بدار الكتب المصرية .

(٢) ابن حزم : الفصل جـ٢ ص ١١٧ وما بعدها . وكذلك شرح العيون لابن كرامة الجشمى ص١٣٨ أ (مخطوط بدار الكتب المصرية).

(٣) الجشمى : شرح العيون ص ١٣٩ أ .

(د) فكرة العالم عند الكرامية :

ذهب ابن كرام ، كما حكى لنا الشهرستانى والرازى الخطيب ، الى أن الله « احدى الذات احدى الجوهر » فذاتية الله وجوهريته واحدة، وهذه الذاتية والجوهرية الواحدة جسم ، وجسم لا كالاجسام • فالله هو الجسم فى ذاته وفى جوهره ، وما عدا الله وما سواه فليس جسما على الاطلاق • والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته كما أشرنا • ولقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم،وجودا ولا وجودا أو بأن هناك جسما وفعلا ، وكان لا بد له أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما والموجودات لا أجسام ، بل أفعال(١) •

فلقد عد ابن كرام المادة واحدة أعنى جسما واحدا • فليس فى العالم الا الاجسام بأعراضها • ومحال أن يكون الله عرضا • وهذا يعنى أن الوجود واحد • فليس هناك عالم من جهة واله من جهة أخرى ، بل وحدة وجود كاملة وتامة • فالوجود جسم واحد هو الله ، وما عدا ذلك أفعال وأعراض ليست هى الله لكنها تخلق وتفنى فى الله • وهذا بعينه ما ذهب اليه هشام بن الحكم اذ رأى أن الوجود كله جسم ، بما فى ذلك الالوان والطعوم والروائح فاذا أخذنا فى الاعتبار أن ابن كرام ومعه ابن الحكم ، يعدون جسم الله متناهيا ، أدركنا أن ذاته محل للحوادث ، من حيث أن أى جسم مردود الى جسمية الله ، أو أن الاجسام المتعددة والمختلفة فى العالم ذرات واجزاء بالنسبة الى الجسم الكبير — جسم الله — الذى تجتمع فيه وتفترق ، فتكون ذات الله مخالطة لما فى العالم من قاذورات ونجاسات وما شاكل ذلك • ولقد ذكر ابن حزم فى هذا الصدد على لسان حال محمد بن الحسن بن فورك أن الكرامية تقول « أن الله تعالى يفعل كل ما يفعل فى ذاته • وانه لا يقدر على افناء خلقه كله ، حتى يبقى وحده كما كان قبل أن يخلق •

---

(١) د • النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٦٤٩ ج ١ ط٤.

وقالوا أيضا : ان كلام الله تعالى أصوات وحروف هجاء مجتمعة كلها أبدا لم تزل ولا تزال »(٢) •

لقد ذهب ابن كرام الى أن أقوال الله وارادته وادراكاته للمرئيات وادراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه • هذا ما قرره لنا صاحب كتاب الفرق بين الفرق • أما الشهرستانى فقد ذكر أن الكرامية ترى أن ما يحدث فى ذات الله ، فانما يحدث فى ذات الله بقدرته ، وما يحدث مباينا لذاته ، فانما يحدث فى ذات الله بواسطة الاحداث • والخلق عبارة عن القول والارادة « الاحداث هو الايجاد والاعدام الواقعان فى ذاته بقدرته من الاقوال والارادات والمحدث ما باين ذاته من الجواهر والاعراض » • فالكرامية ، كما هو واضح ، تفرق بين الخلق والمخلوق والايجاد والموجودات ، والموجد وكذلك بين الاعدام والمعدوم • فالخلق انما يقع بالخلق والخلق يقع فى ذاته بالقدرة • والمعدوم انما يصير معدوما بالاعدام الواقع فى ذاته بالقدرة ففى ذاته سبحانه حوادث كثيرة:الاخبار عن الامور الماضية والكتب المنزلة على الرسل والقصص والوعد والوعيد، والاحكام والتسمعات والتبصرات أى ما يجوز أن يسمع ويبصر •

تقول الكرامية « أن معبودهم محل للحوادث ، وأن أقواله وارادته وادراكاته للمرئيات ، وادراكاته للمسموعات ، وملاقاته الصفحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه وسموا (الكرامية) قوله تعالى للشىء « كن » خلقا للمخلوق ، واحداثا للمحدث واعداما للذى يعدم بعد وجوده • ومنعوا من وصف الاعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة»(٢) •

فالشىء لا يكون ولا يفسد الا من خلال حوادث تقع فى ذات الله سبحانه ، بحيث لا يحدث فى العالم جسم أو عرض الا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله :

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ٥ ص ٢٠٥ .
(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٧.

(أ) ارداته لحدوث ذلك الحادث •

(ب) قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه •

(ج) رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وان لم تحدث فيه الرؤية لم يره •

(د) استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث ، وان لم يحدث فيه ذلك التسمع لم يسمعه •

ومن جهة اعدام الشيء فلا بد لاجل ذلك من :

١ — ارادة الله لعدم ذلك وهى بالطبع ارادة محدثة •

٢ — قوله لمن يريد عدمه كن معدوما أو افن • ففى الله اذن حوادث، احداث ما يحدث واعدام ما يعدم •

ولقد ذهبت الكرامية الى أن الحوادث ، وان كانت تحدث فى ذات الله ، الا أن حدوثها لا يوجب لله تعالى وصفا وليست هى نفسها صفات له • فيذكر الشهرستانى عن الكرامية انهم « أجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ولا هى صفات له ، فتحدث فى ذاته هذه الحوادث من الاقوال والارادات والتسمعات والتبصرات ••• ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثا ولا خالقا ، وانما هو قائل بقائليته وخالق بخالقيته ومريد بمريديته ، وذلك قدرته على هذه الاشياء »[١]

والواقع أن آراء الكرامية فى نظرتها الى العالم ، على ضوء ما سبق، تثير تساؤلات عديدة ، وتؤدى الى نظرة جديدة لفكرة العالم •

فالعالم على ضوء ما سبق ، يمكن عده جسما واحدا ، وهو قديم أزلى لا أول له ، وليس هناك فرق بين الخالق والمخلوق • حقا يتحدث الكرامية عن حدوث العالم والحوادث فى ذات الله ، لكن بنظرة أعمق نجد

---

(١) الملل والنحل جـ١ ص ١٠١ ، والفرق بين الفرق ص ٢١٨ •

أن أقوالهم فى هذا الصدد كانت ستارا يخفى وراءه حقيقة القـول بقدم العالم • ذلك ان التأثير الافلاطونى واضح تماما ، أعنى القول بقدم الهيولى المطلقة الخالية عن الاعراض بادىء الامر ، ثم بعد ذلك حدثت الحوادث (الاعراض) فى هذه الهيولى •

فالكرامية جعلت الله أشبه بالمـادة المطلقة عند أفلاطون ، وحدوث الحوادث بمثابة حدوث الاعراض فى المـادة المطلقة • هذه النقطة تؤدى الى نقطة هامة ، وهى أزلية العالم أعنى قدمه • فاذا كان الله جسـما كبيرا ومن حيث أنه لا يوجد شىء خارج هذا الجسم ومن حيث أن هـذا الجسم قائم بذاته وموجود بذاته ، ليس عن شىء ومن حيث أن أحدا لم يتدخل فى ايجاد هذا الجسم الكبير ، لانه موجود بصفة دائمة ، ولما كانت الحوادث كلها ، وهى المكونة لجوهر هذا الوجود ، تحدث داخل هذا الجسم ، لهذا كله فان العالم قديم بالضرورة ولا أول له • ولذلك فـلا يصح القول بأن هذا الجسم مخلوق لانه لا يصح القول بأن الله كذلك •

ومعلوم أن الكرامية قد سوت بين الجسم الكلى والله وعدت هـذا الاخير جسما كبيرا يشتمل على سائر الموجودات الاخرى • يضاف الى ذلك ان العالم أبدى اذ أن فناءه ممتنع ، اللهم الا اذا عدم الله ذاته ، لان الكون والفساد يلحق بالجوهر والجوهر لا يخلو من الحوادث ، ولو خلى الجوهر عن ما يحدث فيه لكان فى ذلك فناء الجوهر ذاته •

ويبين الشهرستانى هذه النقطة فيقول « ومن أصلهم أن الحوادث التى يحدثها (الله) فى ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ، اذ لو جاز عليها العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر فى هـذه القضية ، وأيضا فلو قدر عدمها فلا يخلو : أما أن يقدر عدمها بالقـدرة وباعدام يخلقه فى ذاته • ولا يجوز أن يكون عدمها بالقدرة ، لانه يؤدى الى ثبوت المعدوم فى ذاته بالقدرة من غير واسطة اعدام ، ولجاز حصول سائر المعدومات بالقدرة • ثم يجب طرد ذلك فى الموجود حتى يجوز وقوع موجود محدث فى ذاته وذلك محال عندهم • ولو فرض اعدامها

بالاعدام لجاز تقدير عدم ذلك بالاعدام ، فيتسلسل فارتكبوا لهـذا التحكيم استحالة عدم ما يحدث فى ذاته •

ولقد ذهب ابن تيمية الى أن الجهمية(١) رأت ذلك قبل هشام ابن الحكم والكرامية ، لكن هذا الرأى يحتاج الى اعادة نظر • ذلك أن الجهمية لا تقول بوحدة الوجود البتة ، بل لقد كان نفيها للصفات الالهية بدافع من تنزيه الله عن كل الاشياء الحادثة ، وابن تيمية هو الذى حاول بكل جهده أن يرد الى جهم بن صفوان ومن تبعه القول بوحدة الوجود ، ويرد اليه كذلك القول بما نادت به الثنوية والدهريون وغيرهم ويكفى أن نذكر أصلين للجهمية حتى يتضح خطأ هذا الرأى •

الاصل الاول : ان الله ليس متمكنا فى السماء •

الاصل الثانى : انه ليس فوق الكرسى وفوق العرش(٢) •

فهذان الاصلان يوجبان ، تماما مخالفة الله للحوادث وتنزيهه عن كل ما يخالفه • وحتى اذا أضاف ابن تيمية أصلا ثالثا : انه فى كـل مكان ، فان هذا لا يدل على جسمية الله البتة ، بل يدل على أنه سبحانـه غير متمكن فى مكان ، أو أنه فى جهة من الجهات • فكما أنه ليس فى مكان، الا أنه فى كل مكان قديتفق ابن صفوان مع الكرامية فى أن علم الله حادث بعد حدو ث الشىء ، وقد يتفق معهم كذلك ، أو بمعنى أدق قد يتفقون معه فى أن لكل محدث علما لكن الاتفاق فى ناحية كهذه لا يدل على أن جهما ذهب الى ما ذهبت اليه الكرامية فيما بعد •

كذلك فان العالم ، على ضوء هذا المذهب ، مذهب ابن كرام ، أصبح

---

(١) عن الجهم والجهمية راجع : خالد العلى : جهم بن صفوان — المكتبة الاهلية ببغداد سية ١٩٦٥ . والكتاب كان رسالة تدمها الباحث للحصـول على درجة الماجستير . وقد بين الباحث فى كتابه الاصول التاريخية للجهمية ثم عرض بعد ذلك الآراء الفلسفية لجهم بن صفوان •

(٢) نشأة الفكر جـ ١ ص ٣٨٨ .

الهيا فقد اتحدت الطبيعة النورانية بالطبيعة العنصرية وأصبحتا شيئا واحدا • فهنا وحدة وجود تامة • لذلك فان الطبيعة تقوم بما يقوم به الاله : فلها القدرة على الخلق والابداع والتصوير ، هذه الطبيعة حية ويجب أن تكون كذلك • فيها ولادة وفناء ، فيها حركة وسكون ، منها تنشأ الموجودات وفيها تنمو واليها ترد عند فنائها • وبالجملة فان أحوال الموجودات الظاهرة أمام الحس كلها بمثابة عوارض وأحداث داخل الجوهر المادى الذى هو الاصل فى وجود الموجودات والاشياء •

مفهوم الايمان عند الكرامية :

يعد مفهوم الايمان من أهم المفاهيم الاسلامية لانه يتعلق بكل من الشريعة والعقيدة معا • ويكفى هنا أن نقول انه درجة أعلا بكثير من درجة الاسلام • فليس كل مسلم مؤمن ، لكن لا شك أن كل مؤمن هو بالضرورة مسلم • فالايمان مرتبة رفيعة من مراتب التوحيد والعقيدة •

ولقد كان موقف الكرامية من « الايمان » موقفا نرى أنه فاق الفرق الاخرى •

وعندى أن هذا الموقف يدل فى حقيقته على نزعة التصوف والزهد التى اتسم بها رجال مدرسة الكرامية • فالنظرة الشاملة الى الكون التى تقسمه الى جوهر واحد (هو الله) والى مجموعة أعراض (هى الموجودات) حادثة ، فانية ، هذه النظرة لا تصدر الا عن رجل صوفى من الطراز الاول • ولهذا فاننا نلفت الانظار الى ضرورة الجانب الروحى والذوقى لدى هذه المدرسة •

تذهب الكرامية الى القول بفطرية الايمان • فالايمان ليس صفة أو خاصية يكتسبها المرء من خلال خبرته اليومية ، من خلال اعتماده على الحس والعقل • انها ترى أن الايمان « مركوز » فى النفس الانسانية قبل أن يخرج المرء الى حيز الوجود الخارجى • ولقد بث الله سبحانه

هذا الايمان فى كل نفس انسانية • فالسعى نحو الله والشوق اليه ومحاولة الاتصال به ، دليل قاطع على أن الايمان به سبحانه « مغروز » فى جبلة المرء ، ولو لم يكن الامر كذلك لما عرف الناس ربهم • لقد ذهبت الكرامية الى قولها ذلك بناء على تفسيرها لقول الله سبحانه حينما جمع ذرية آدم من الأزل قائلا لهم « ألست بربكم ، قالوا : بلى »(١) ان هذا الاقرار القاطع بربوبية الله ووحدانيته سبحانه فى عالم « الذر » هو أعلا درجات الايمان والتصديق به عند الكرامية •

وما دام الايمان هكذا مركوزا فى النفس الانسانية ، فانه سيظل باقيا خالدا ، ما بقيت هذه النفوس • ولهذا ترى الكرامية أن المرء حينما يقول « لا اله الا الله » فان قوله هذا ليس قولا بكرا ان صح التعبير وانما هو تكرار وتأكيد لما سبق أن أقره المرء وأكده وهو فى عالم الذر(٢)•

ومعنى هذا أن تكرار الشهادة عند الكرامية ليس له شأن يذكر لأنه من قبيل تحصيل الحاصل • اذ لا يفعل المرء بقوله هذا أكثر مما فعله فى حياة الذر الاولى ، تلك الحياة التى آمنت فيها الارواح بوحدانية الله قبل أن تهبط الى الابدان • وعلى ذلك فقد فصل الكرامية بين الايمان وبين العمل • لأن الايمان عندهم ثابت لا يزيد ولا ينقص ؛ أما العمل فانه بخلاف ذلك • يقول الآمدى فى هذا الصدد على لسانهم : ان الايمان باق فى جميع الخلائق على السوية سوى المرتدين(٣) « وخطورة هذه الفكرة تكمن فى أن الكرامية قد سوت بضربة واحدة بين الذين يعملون والذين لا يعملون ، بين المجاهدين وغير المجاهدين • لقد ذهبوا الى أن

---

(١) الاعراف : ١٧٢ •

(٢) لاحظ هنا التشابه الكبير بين عملية التذكر عند افلاطون وبين ما يقوله ابن كرام • ولاحظ أيضا كيف أن الحب الخاص بالله وفطريته وكيف أنه مغروز فى النفس ••• أقول يمكن أن يكون هناك تشابه بين هـذا وبين فكرة العشق الارسطية •

(٣) ابكار الافكار ص ١٠٤٤ (مخلوط) •

« المنافقين » في عهد الرسول عليه السلام كانوا مؤمنين ، وأن ايمانهم لا يقل عن ايمان جبريل وميكائيل وغيرهما من ملائكة(١) !! •

لم تهتم الكرامية اذن بشهادة التوحيد الصادرة عن المؤمنين لانها كما اشرنا أشبه بحكم تقريري يعبر عن ما هو حادث بالفعل • ولكن اهتمام الكرامية كان متعلقا بشهادة « المرتدين » • أولئك الذين جحدوا في حياتهم الدنيا ما سبق أن أقروا وصدقوا به في عالم الذر • فهؤلاء عند الكرامية هم الكفار • هؤلاء ينبغي أن يعودوا الى ايمانهم الاول وان يقروا بالوحدانية • هنا يكون لقولهم « لا اله الا الله » معنى جديدا اذ أنه يمثل من ثم ايمانا بعد كفر • يقول البغدادي في هذا الصدد « ثم أن الكرامية خاضوا في باب الايمان • فزعموا انه اقرار فرد على الابتداء، وان تكريره لا يكون ايمانا الا من المرتدين اذا أقر به بعد ردته • وزعموا أيضا انه هو الاقرار السابق في الذر الاول في طلب النبي عليه السلام ، وهو قولهم : بلى • وزعموا أيضا أن المقر بالشهادتين مؤمن حقا ، وأن اعتقد الكفر بالرسالة • وزعموا أيضا أن المنافقين الذين انزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقا ، وان ايمانهم كان كايمان الانبياء والملائكة • وقالوا في أهل الأهواء من مخالفيهم ومخالفي أهل السنة : ان عذابهم في الآخرة غير مؤبد(٢) •

الكرامية والنبوة :

يبين البغدادي موقف الكرامية من النبوة فيقول « ومن جهالاتهم في باب النبوة والرسالة قولهم : بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول ، سوى الوحي اليه ، وسوى معجزاته ، وسوى عصمته عن المعصية ، وزعموا أن من فعل فيه تلك الصفة وجب على الله تعالى

---

(١) راجع : التجسيم عند المتكلمين ص ٢٩٩ ، وانظر تفصيل قولهم في ايمان الاطفال في نفس الكتاب ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٣ •

ارساله . وفرقوا بين الرسول والمرسل بأن الرسول من قامت به تلك الصفة ، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة »(١) .

هذا النص الذى ساقه لنا البغدادى يوضح ما يلى :

١ — ترى الكرامية أن النبوة والرسالة صفتان نفسيتان حالتان فى النبى أو الرسول . وهو لهذه الصفة النفسية يعد نبيا .

٢ — معنى هذا أنها ترى أن المعجزات وغيرها من وحى لا تجعل المرء نبيا أو رسولا لان النبوة والرسالة لها شروط معينة وصفات محددة . ومن تتوافر فيه هذه الصفات هو بالضرورة رسول ونبى . أى أن النبوة والرسالة جاءت على محمد لان له من الصفات ما تؤهله لتحمل هذه الامانة . ولو لم تكن هذه الصفات موجودة لديه عليه السلام ما صح أن يكون نبيا أو رسولا حتى وان صدرت عنه بعض الاشياء الخارقة للعادة .

٣ — كذلك يوضح هذا النص تمييز الكرامية بين الرسول وبين المرسل . فهى ترى أن كل مرسل ينبغى أن يكون رسولا . لكن يمكن أن يكون هناك رسول دون أن يكون مرسلا . فمن جاء اليه الوحى وصدرت اليه التعاليم الدينية ثم ادركه الموت فانه يكون حينئذ رسولا لكنه ليس مرسلا « ان الرسول من قامت به الرسالة ، أما المرسل فلا يشترط فيه قيام الصفة التى توجب على الله تعالى ارساله ، بل يكفى — لكى يكون المرسل مرسلا — أن يرسله الله ويأمره بأداء رسالة معينة . وكل رسول مرسل وليس العكس . ولا يكون الرسول مرسلا الا بعد أن يرسله الله . أما قبل ارساله اياه فهو رسول غير مرسل . ويجوز عزل المرسل ولكن لا يجوز عزل الرسول(٢) .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢١ .

(٢) راجع التجسيم عند المتكلمين ص ٣١٢ وما بعدها . والآمدى : ابكار الافكار ص ١٠٤٣ .

٤ ـ ثم أن الكرامية ، على ضوء النص السابق وبعض النصوص الاخرى ، انتهت الى القول بأن النبوة والرسالة كصفة ومهمة كلف بهـا الرسول تعصمه فقط عن ما يمكن أن ينتهى به الى تحطيم فكرة العدالة أو حدا من حدود الله . أما غير ذلك من أخطاء ، فان الكرامية ترى أن الرسل ليسوا معصومين عنها(١) !!

والى جانب ذلك كله فان الكرامية ترى أنه ينبغى الاقرار بنبوة النبى ورسالة الرسل بمجرد أن يبلغ كل منهما رسالته . فيكفى أن يعـــرف ويسمع المرء عن النبى وان يبلغ بما يقول به لكى يؤمن برسالته ودعوته ولم تشترط الكرامية فى هذا الصدد ضرورة أن يبرهن النبى أو الرسول على صدق دعوته !! . لقد كان رأيهم فى هذا أنه يكفى أن يقول النبـــى « أنا نبى » حتى يؤمنوا به ، ويباركوا دعوته « .. وزعمت الكرامية أيضا أن النبى اذا ظهرت دعوته ، فمن سمعها منه أو بلغه خبره ، لزمه تصديقه والاقرار به من غير توقف على معرفة دليله . وقد سرقوا هــذه البدعة من أباضية الخوارج الذين قالوا : ان قول النبى عليه السلام « أنا نبى » فنفسه حجة لا يحتاج معها الى برهان (٢) .

ومع أن رأيهم هذا يبدو براقا لطيفا بحيث يمكن أن يباركه القلب ويلبى نداءه مباشرة الا أن له فى نفس الوقت خطورته القصوى . فلا يكفى أن يعلن النبى عن « هويته » حتى يؤمن به الناس ، بل انه من الشروط الرئيسية للايمان بالنبوة أن تكون لدى النبى حجج وبراهين ومعجزات قوية يمكن أن يسوقها وأن يأتى ببعضها كشواهد صدق على ما يدعو اليه . أما الايمان بالنبوة دون قيد أو شرط ، فأمر يتنافى كل المنافاة مع آدمية المرء لانه حينئذ يطالب الفرد بالغاء عقله أقصـــد بالغاء وجوده .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) الفرق بين الفرق ص٢٢٢.

وعند الكرامية — كما هو الحال عند المعتزلة — نجد أن الناس محجوجون بعقولهم • اذ يذهبون الى القول بأنه ينبغى أن يهتدى المرء بعقله الى معرفة الله وصفاته • وعليه أيضا أن يدرك بعقله أن الله قد أرسل رسلا من قبل • ولهذا ينبغى أن يؤمن — عقليا — بهذه الرسل وبمن أرسلهم ، والا استحق العقاب على تقصيره هذا • يقول البغدادى « وزعمت الكرامية أيضا أن من لم تبلغه دعوة الرسل ، لزمه أن يعتقد موجبات العقول ، وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا الى خلقه(١)•

الكرامية ومشكلة الامامة :

أما عن فكرة الامامة فقد جوزت الكرامية « كون امامين فى وقت واحد ، مع وقوع الجدال وتعاطى القتال ، ومع الاختلاف فى الأحكام • وقد أشار ابن كرام فى بعض كتبه الى أن عليا ومعاوية كانا امامين فى وقت واحد • ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه ، وان كان احدهما عادلا والآخر باغيا • وقال اتباعه : ان عليا كان اماما على وفق السنة ، وكان معاوية اماما على خلاف السنة ، وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على اتباعه(٢) » •

ولعل الخطأ الاكبر الذى ارتكبه الكرامية ، كما يوضحه هذا النص• انهم كانوا متعاطفين مع على مؤمنين به وبأحقيته فى الامامة لانه أهل لها • غير انهم أيضا أجازوا فى نفس الوقت ، امامة معاوية مع أنه فى رأيهم كان يسير على غير السنة • هنا نجد تناقضا شنيعا عند الكرامية • وهذا التناقض لا يمكن حله الا اذا قلنا بأن هذا الرأى ليس رأى مدرسة الكرامية كلها وانما هو رأى بعض فرقها • أو يمكن حله بطريقة أخرى

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ وراجع الاسفرايينى : التبصير فى الدين ١٠٣ •

بالقول : ان هذا الرأى دخيل على الكرامية ، وان الفرق الاخرى قد أنطقت الكرامية بما لم تقل به • وأخيرا فهناك احتمال قوى هو أن يكون المؤرخون قد اساءوا فهم قول الكرامية فى هذا الصدد ومن ثم أساءوا التعبير عنه(١) •

---

(١) مما يجعل رفع هذا التناقض داخل مذهب الكرامية أمرا شائكا هو ان معظم المؤرخين قد اجمعوا على هذا الموقف المتناقض . من هؤلاء البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ والشهرستانى فى كتابه الملل والنحل ص ١١٣ والبزدوى فى كتابه : اصول الدين ص ٦٨ وابن حزم فى فصله جـ ٤ ص ٢٠٦ وكذلك الآمدى فى كتابه : ابكار الافكار ص ١٠٤٣ ... الخ وهنا لا ينبغى أن يرفع المرء هذا التناقض الا بعد أن تتوافر لديه ادلة اخرى يمكن أن يستند اليها .

الفصل السابع

المعتزلـــة

المعتزلـــة

تعتبر المعتزلة بلا شك من أهم المدارس الكلامية فى فجر الاسلام • ذلك أن المعتزلة قد لعبت دورا رئيسيا سواء على المستوى الدينـى والسياسى • ولقد غلبت على المعتزلة جميعا النزعة العقلية والتى من أجلها احتلت المعتزلة مكانتها البارزة فى تاريخ علم الكلام • ولقد كانـت الروابط بين الاساتذة والتلاميذ داخل مدرسة المعتزلة روابط وثيقة أكدتها وحدة الهدف ووحدة العقيدة ووحدة المنهج الذى ساروا عليه جميعا •

١ — نشأة المعتزلـة(١)

لا يستطيع الباحث أن يحدد بدقة نشأة المعتزلة • فهناك أكثر من رواية حول هذه النشأة : ففى الوقت الذى يذهب فيه بعض المؤرخين (المقريزى مثلا فى كتابه : الخطط جـ ٤) الى أن نشأة المعتزلة كانت ابتداء من القرن الثانى الهجرى ، نرى البعض الآخر (ابن المرتضى فى كتابه « المنية والامل ») يذهب الى أن المعتزلة انما تمتد فى نشأتها الى فجر الاسلام بحيث تستند فى نشأتها الى رسول الله • فقد روى عن اسحاق بن عياش أنه قال عن المعتزلة « وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ، اذ يتصل الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد • وقد أخذ واصـل وعمرو المذهب عن أبى هاشم عبد الله ، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنيفة ، وهذا عن والده على بن أبى طالب وأخذه على عن النبى صلى الله عليـه وسـلم • ويؤكـد ابن المرتضـى هـذا بقوله :

---

(١) عن نشأة المعتزلة وسبب تسميتها بهذا اللقب راجع الدراسـة الممتازة التى قام بها فى هذا الصدد المستشرق الايطالى نلينو (١٨٧٢ — ١٩٣٨) وقام بترجمتها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ، تحت عنوان « بحوث فى المعتزلة » نشرة النهضـة العربية ط ٣ سنة ١٩٦٥ .

ان محمد بن الحنفيـــة هو الذى ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم وأخذ عنه الكلام »(١) •

على أن هذا الذى ذهب اليه ابن المرتضى لا يمكن تصديقه رغم مافيه من طرافة • ذلك أننا اذا سرنا على نهج ابن المرتضى لادى ذلك بنا الى أن نعود بنشأة الفرق كلها : كلامية وفلسفية وصوفية الى فجـــر الاسلام وان نسند وجودها الى رسول الله • ولعل هذا هو ما سعت اليه كل فرقة • فعلى سبيل المثال نجد أن الصوفية — رغم أن التصوف لم يظهر الا بعد القرن الثانى للهجرة — يعدون أنفسهم امتدادا لرسول الله ، ويعودون بنشأتهم اليه • ولقد فعلت الخوارج نفس الامر • اذن لا ينبغى لنا أن نقول ان المعتزلة كفرقة أو مدرسة ، نشأت فى القـــرن الاول الهجرى •

معنى هذا اننا نميل الى الرأى القائل بأن مؤسس جماعة المعتزلة هو واصل بن عطاء الغزال (٨٠ هـ = ٦٩٩م) وعمرو بن عبيد ، وان معالم هذه المدرسة قد اتضحت من خلالهما •

والاسباب الحقيقية التى أدت الى نشأة المعتزلة متعددة ومتنوعة شأنها فى ذلك شأن علم الكلام ذاته •

١ — فلا شك أن مسألة الامامة كانت من المسائل الرئيسية التى أدت الى قيام مدرسة المعتزلة • ذلك أن أهل السنة كان لهم رأيهم الخاص وكان للشيعة رأيها القائل بأن الامامة من أهل بيت رسول الله ، وأن الامام ينبغى أن يكون قرشيا • وفى مقابل هذا الرأى ذهب الخوارج ، كما رأينا ، الى أن الامام لا ينبغى أن يكون موطنه أو نسبه شرطا لتنصيبه ، بـــل ينبغى أن يكون موضع ثقة المسلمين واحترامهم بحيث اذا وقع اختيارهم على فرد ، أيا كان مقامه ، صلح هذا الفرد أن يكون اماما • فى هذا الجو

---

(١) راجع زهدى حسن جار الله — المعتزلة ص ١٢ — ١٣ — مطبعة مصر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧م •

السياسى الذى نستطيع أن نضيف اليه اختلاف المسلمين فى الحكم على مرتكب الكبيرة نهضت المعتزلة من حيث أنها سعت الى ايجاد حل سياسى لمشكلة الامامة والى ايجاد حل دينى لمشكلة مرتكب الكبيرة •

لقد أرادت المعتزلة ، كما سنعرف الآن ، أن تقدم حلولا تساعد على ايجاد الوحدة بين المسلمين ولم شملهم : ففيما يتعلق بمسألة الامامة سنرى أنها قد أخذت من الشيعة بطرف حيث قرر زعماء المعتزلة ضرورة وجود امام للمسلمين ، وقد أخذت من الخوارج بطرف آخر حينما قررت أن الامام ينبغى أن يعين طبقا لاختيار المسلمين له بغض النظر عن لونه وجنسه •

كذلك سوف نرى أنها فى مرتكب الكبيرة قد توسطت بين القائلين بكفره وبين القائلين بأنه مؤمن « لقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع • فحكم أهل السنة رأى فيه البعض شيئا من التساهل ، وحكم الخوارج كان عظيم القسوة متناهيا فى التطرف ، شأنهم فى أكثر عقائدهم ، والمرجئة جنبوا عن اعطاء حكم قطعى فكانوا كأن لم يفعلوا شيئا • وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بادى الضعف •

وهكذا كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول أخرى • وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجىء بحكم خير من الاحكام السابقة • ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الايمان وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة ، فانه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، بل هو فى منزلة بين منزلتى الايمان والكفر • ودعاه فاسقا »(١) •

وقد أشار الى هذه المسألة ، من قبل ، الاستاذ « نلينو » حيث قال « والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا ، حتى الآن ، انتباها كافيا الى

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٦ — ١٧ •

مسألة خطيرة كل الخطورة • تلك هى أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الاول ، يكاد يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) انما نشأ حينما احتدم النزاع ، واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج : ذلك النزاع الذى لم يعن حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين : العملية والسياسية • ذلك أنا لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا ، لكانت النتيجة ان يعتبر خارجا على الامة الاسلامية وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلا ، والا تقبل له شهادة ، وان يستباح دمه وماله • ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وانصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقا أن يثور عليهم ويحاربهم • وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحريض على الثورة ضرورة اذا اخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى لكل عضو فى الامة الاسلامية ، اللهم الا فى حالات ضئيلة » •

ويضيف « نلينو » قوله « فى هذه المسألة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الاول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالهما أياهم • ذلك أنهما وقفا موقفا وسطا ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة ، وقالا أن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، وانما هو فى منزلة بين المنزلتين • وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط ، فى مثل هذه المسألة الدينية بحسب ما قلنا ، الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين • أما الاصول الاخرى لمذهب المعتزلة فانها أضيفت شيئا فشيئا الى نقطة ابتدائهم الاولى هذه• فأغلب الظن أن مذهبهم فى الاختيار مثلا ، قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذى

يذكر عنه الرواة صراحة انه قدرى . بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئا مثل هذا عن واصل(١) .

٢ — واذا كنا قد أشرنا الى أن التيارات الدينية قد لعبت دورا كبيرا فى نشأة علم الكلام ، فان هذه التيارات بعينها كانت عاملا رئيسيا فى قيام المعتزلة . بمعنى أن المعتزلة ، كمدرسة اسلامية عقلية قد قامت للدفاع عن الدين الجديد ضد الديانات التى كانت موجودة آنذاك وعلى رأسها اليهودية والمسيحية . ومع أن المعتزلة قد ردت على هاتين الديانتين الا أنها بلا شك قد تأثرت بهما وافادت منهما أفادة كبرى . فقد اتضحت هذه الافادة من خلال بعض الحلول التى قدمتها لبعض المشكلات التى عرضت لها . كما أن هذه الافادة قد اتضحت أيضا فى تلك المحاورات والمناظرات التى كانت تدور بين نفر من المعتزلة وبين غيرهم ممن يدينون بديانات أخرى غير اسلامية . ونشير هنا الى أن بعض اليهود (وعلى رأسهم لبيد بن الأعصم عدو الرسول) القائل بخلق التوراة قد ساعد على ظهور رأى المعتزلة القائل بخلق القرآن .

كذلك يذكر المؤرخون روايات كثيرة مفادها أن المعتزلة قد تأثرت الى حد كبير ببعض الآراء المسيحية . ونحن نعلم أن سيرجون بن منصور الرومى المسيحى كان كاتب معاوية بن أبى سفيان وصاحب أمره . وبعد أن مات سيرجون هذا خلفه ابنه يحى الدمشقى(٢) .

---

(١) نلينو (كرلو الفونسو) : بحوث فى المعتزلة ص١٨٠ — ١٨١ — من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية د . عبد الرحمن بدوى — النهضة العربية سنة ١٩٦٥ .

(٢) يورد الاستاذ زهدى جار الله فى كتابه ، المعتزلة بين بعض آراء يحيى الدمشقى وبين بعض آراء المعتزلة .. وقد اورد فى هذا الصدد القول بالصلاح والاصلح والقول بخيرية الله ، والقول بنفى الصفات والاسماء عنه سبحانه ، والقول بحرية الارادة واخيرا ذكر نزعة المجاز والتأويل وقد حاول المؤلف هنا ، كما فعل غيره من قبل ، أن يبين الى اى حد افادت=

كذلك لا يغيب عن بالنا ان الاخطل الشاعر المسيحى كان اليد اليمنى ليزيد بن معاوية حيث كان يعتمد عليه كل الاعتماد فى المكاتبات التى كانت تدور بينه وبين خصومه .

لقد كان طبيعيا أن تمتزج ثقافة هؤلاء وغيرهم مع الثقافة الاسلامية وأن تتشابك رؤوس الموضوعات والمشاكل التى يبحثها كل فريق . كما كان طبيعيا أن يتناول كل تيار التيار الاخر : يفهمه وينقده ويأخذ منه ويرد عليه . ويبدو أن المفكرين المسلمين قد شعروا بالخطر على دينهم الجديد تجاه التيارات الثقافية المتعددة والتى باتت موجودة أمامهم سواء فى شبه الجزرة العربية أو فى تلك البلاد التى أمتدت اليها الفتوحات الاسلامية .

٣ — ثمة عامل ثالث ساهم فى ازدهار الفكر الاعتزالى ونهضته بل وخلوده وأقصد بذلك دراسة رجال المعتزلة للفلسفة والفلاسفة . ذلك أن الفلسفة تعتمد كلية ، كما نعرف ، على العقل والادلة العقلية . ولقد وجد المعتزلة فى البلاد التى فتحها المسلمون مراكز كبرى للمدارس الفلسفية نذكر منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، مدرسة الاسكندرية حيث كان بها الفيلسوف اليهودى الكبير فيلون (٢٠ ق.٠ م — ٤٠م) ذلك الرجل الذى سعى الى التوفيق بين الدين اليهودى وبين الفلسفة اليونانية .

وهناك فى سورية كانت مدرسة أنطاكيا والرها . وفى العراق كانت مدرسة نصيبين (شمال العراق) . وكانت توجد فى أرض الجزيرة أيضا مدرسة رأس العين وغيرها . كل هذه المدارس كانت تعمل بالدراسات اللاهوتية والفلكية وغيرها . ولقد اكتشف رجال المعتزلة أن هذا التراث الضخم الذى وجدوه لا بد وأن يصطدم بدينهم الجديد فلما شمر

= المعتزلة فى بحثها لمثل هذه المشاكل فى الآراء المسيحية (راجع ص ٢٦—١٠٦) وينبغى علينا أن نكون على حذر من فكرة التأثير والتأثر هذه وان لا نجزم بها ما دامت المخطوطات عزيزة علينا فى هذا الشأن .

المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا انهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم الى دراسة الفلسفة ويستعينوا بها فى دعم حججهم وتقوية أقوالهم • فالادلة النقلية وحدها غير كافية لافحام الغير والزامهم الحجة ، وانما هى تفتقر الى البراهين العقلية التى تسندها وتظهر حجتها • وهكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كيما يتأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الاسلامى بنفس سلاحهم ويخاطبوهم باللغة التى اعتادوا أن يفهموها والاساليب التى درجوا عليها وألفوها • ولعل هذه الحاجة الماسة الى الفلسفة هى التى دفعت المنصور الى تشجيع الترجمة • فقد كان صديقا لعمر بن عبيد رئيس المعتزلة فى وقته عظيم الاحترام له • ولعلها أيضا هى التى حملت المأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية الى العربية (١) •

دراسة الفلسفة اذن ومحاولة الافادة من منهجها كانت من جملة العوامل التى أدت الى نشأة المعتزلة ونهضتها • على أننا هنا ننبه الى أن دراسة المعتزلة للفلسفة وافادتهم من منهجها ، لا ينبغى أن يؤدى بنا الى القول بأنهم فلاسفة • ذلك أن الفلسفة عندهم أولا كانت وسيلة وليست غاية • ثم أن نقطة انطلاق الفليسوف كما نعلم العقل بينما نقطة انطلاق المعتزلة كانت النص الدينى • بعبارة أخرى ان المعتزلة مؤمنون يريدون أن يعقلوا ايمانهم ، بينما الفيلسوف عاقل يريد أن يؤمن • وعلى ذلك فان الموضوعات الفلسفية التى عرض لها المعتزلة بالبحث والدراسة والمناقشة عرضا عقليا لا ينبغى أن ندرجهم على ضوئها ، فى زمرة الفلاسفة لان بحثهم لهذه الموضوعات جاء عرضا من خلال بحثهم لبعض المسائل اللاهوتية •

هذه هى أهم الاسباب الرئيسية التى أدت الى نشأة المعتزلة • ودونكم القصة التى لا يخلو منها كتاب يتحدث عن هذه النشأة •

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٤٨ •

كان الحسن البصرى استاذا لواصل بن عطاء الغزال • ولقد دخل فى يوم ما رجل على الحسن البصرى أثناء القائه درسا على تلاميذه قائلا له: ياامام الدين ظهر فى زماننا هذا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة(١) • (الوعيدية من الخوارج) حيث يذهبون الى القول بأن مرتكب الذنب أو الجريمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة فهو كافر مخلد فى النار من حيث أن الايمان لا يتم الا بالعمل • فاذا كان العمل مخالفا للايمان أبطل الايمان وأفسده • واضاف الرجل أن ثمة جماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون: لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة • لان المرجئة ترى أن العمود الفقرى للدين هو الايمان • فاذا وجد فى انسان ما صار مؤمنا واذا انتفى صار كافرا • وما دام مرتكب الكبيرة مؤمنا بالله فانه لا يكون كافرا • أما جزاؤه على الجرائم التى ارتكبهافقدرأت هذه الجماعة ارجاء ذلك الى الله • فكيف يا امام الدين تحكم لنا أن نعتقد فى ذلك •

وقبل أن يجيب الحسن ، قال واصل : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل هو فى منزلة بين المنزلين• وقد أثبت هذه على الوجه التالى : ان المؤمن اسم مدح ، والفاسق لا يستحق

---

(١) ينبغى علينا فى هذا الصدد أن نبين ما المقصود بالكبيرة ، وهنا نقول : ان الكبائر (جمع كبيرة) تنقسم الى : كبيرة مطلقة وهى الشرك بالله ، والى كبائر اخرى هى ما دون الشرك . اى أن صاحبها يفعلها مع اقراره بالوحدانية . اما عن الكبيرة المطلقة فلا اختلاف بين المسلمين بشأن صاحبها من حيث انه كافر مخلد فى النار . وذلك لقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .. اما الكبائر التى يفعلها مجرمو الامة ، وهم بطبيعة الحال مقرون بالوحدانية ، فان الفرق الاسلامية قد اختلفت فى الحكم عليهم . ولقد اوضح الامام مسلم فى صحيحة الكبائر التى هى دون الشرك فذكر انها : قتل النفس التى حرم الله الا بالحق والزنا ، وحقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، والسحر ، واكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ثم قذف المحصنات . (راجع المعتزلة).

المدح فلا يكون مؤمنا ، كما انه أيضا ليس بكافر لاقراره بالشهادتين • ولوجود سائر أعمال الخير فيه • فاذا مات بلا توبة ، خلد فى النار • فليس فى الآخرة الا فريقان : فريق فى الجنة وفريق فى السعير ، لكن يخفف عليه وتكون درجته فوق درجات الكفار • فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سمى هو وأصحابه معتزلة(١) •

٢ — ألقــاب المعتزلــة :

على ضوء الرواية السابقة ، والتى أجمع على صحتها المؤرخــون نستطيع أن نقول ان المعتزلة سميت كذلك بناء على أن واصلا ، هو ومن تبعه ، ابتعد عن مجلس الحسن البصرى • حيث وجد أن آراءه وأفكاره نضجت وأصبحت متعارضة مع آراء استاذه ، فحرص على أن يعلنها على الملأ فى ركن من أركان المسجد • وهنا تكون هذه التسمية دالة على نضــج واصل العقلى الامر الذى جعل منه منافسا خطيرا لاستاذه • ولهــذا فان هذا اللقب يمكن أن يكون لقبا حميدا لواصل ولمن تبعه ومن ثــم فانها (كلمة المعتزلة) تكون اسم مدح •

وهناك رواية أخرى — وهى على لسان خصوم المعتزلة — مؤداها ان الحسن قد طرد واصلا من مجلسه ، فاعتزل ، فسمى هو وأتباعه معتزلة •

وهناك من ذهب ، فى محاولة منه لتفسير نشأة المعتزلة ، الى القول: انهم سموا معتزلة لانهم اعتزلوا قول الامة وجاءوا برأى جديد •

وهناك من ذهب الى القول بأن التسمية ترجع الى شىء كان يحدث قبل ذلك ، وهو أنه ، فى أوقات الاختلافات والفتن ، كان البعض يبتعــد

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢ .

عن جو الخلافات والصراعات ، فكان يسمى هذا البعض معتزلة . وهنا يقال « ان اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين مما يدين طرفى رجال الدين والساسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين »(١) .

وهناك من ذهب (مثل جولد تسيهر) الى أنهم سموا « معتزلة » لان بعض زعمائهم كواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وجعفر بن بشير ، وجعفر بن حرب ، كانوا يعتزلون حياة اللهو واللعب ، ويزهدون فى الدنيا صارفين قلبهم الى الله .

والى قريب من هذا ذهب أحد المعتزلة وهو « ابن المرتضى » فى كتابه « المنية والامل » حيث قال انهم سموا كذلك لانهم قد اعتزلوا البدع والاقوال المحدثة وكل من يخالف الدين الحقيقى (٢) .

وتلقب المعتزلة أيضا بـ « القدرية » لانهم يسندون أفعال العباد الى قدرتهم كما سنرى ، منكرين القدر فيها . فهم يذهبون الى أن المرء هو الذى يقدر أعماله ، ومن أجل هذا سوف يحاسب عليها . ولقد نفرت المعتزلة من اسم « القدرية » ، وحاولت ازاحته عنها بقولها : ان من يقول بأن القدر خيره وشره من الله أولى باسم القدر منا ، لان من يثبت القدر أحق بأن ينسب اليه ممن ينفيه(٣) .

---

(١) راجع نلينو : بحوث فى المعتزلة ص ١٨٣ وما بعدها وراجع مسائل الامامة ص ١٦ — ١٧ وما بعدهما .

(٢) راجع طبقات المعتزلة ص ١ وما بعدها تحقيق د . على سامى النشار — دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢ ، وراجع الفرق بين الفرق ص ١١٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٧٧٢ — ٧٧٣ — نشرة عبد الكريم عثمان — مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ وراجع الملل والنحل ج١ ص ٤٩ وشرح المواقف للايجى ص ٣١٧ .

وقد علق نلينو على هذه التسمية بقوله « اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا عن هذا السؤال (والمقصود السؤال الخاص بسبب تسمية المعتزلة بالقدرية) باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون : انهم سموا القدرية لانهم أنكروا القدر أو « على انكارهم القدر » • ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض فى العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية « ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية منا » (١) ••

ولقد لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد(٢) • وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ، ونفى الصفات القديمة • فلقد ذهبوا ، من جملة ما ذهبوا كما سنرى ، الى القول بأنه يجب على الله ما هو أصلح لعباده • وعليه أيضا اثابة المطيع • فهذا واجب عليه • وفى رأيهم أن العدل الالهى يقتضى هذا ، يقتضى أن لا يخل الخالق بما هو واجب عليه أصلا من اعطاء كل ذى حق حقه •

كذلك يميل المعتزلة الى اطلاق اسم « أهل الحق » على أنفسهم ، اذ يعتقدون ان ما يقولونه هو الحق وانهم انما يتبعون الحق دون غيرهم• وذلك بناء على اعتقادهم أنهم الفرقة الناجية التى أشار اليها الرسول الكريم • وفى مقابل هذه التسمية التى أطلقوها على أنفسهم نجد أنهم قد اطلقوا بعض التسميات التى لها دلة سيئة عند المسلمين على خصومهم وذلك لكى يؤكدوا تسميتهم (أهل الحق) فى مقابل هذه الاسماء المخالفة للدين • من هذه الاسماء التى أطلقها المعتزلة على خصومهم : المجبرة، الحشوية ، الرافضة ، المجسمة ، المشبهة الزنادقة ••• الخ •

---

(١) نلينو : بحوث فى المعتزلة ص ١٩٨ •.

(٢) لاحظ أن اكبر كتاب الف عن المعتزلة ويعد مؤلفه الآن من أهم رجالها سمى بهذه التسمية واقصد هنا كتاب القاضى عبد الجبار « المغنى فى ابواب التوحيد والعدل » •

وهناك من ذهب الى اطلاق كلمتى « المجوس والثنوية » على المعتزلة (راجع المقريزى — الخطط جـ ٤) من حيث انها تميز بين دائرتين من الافعال : دائرة من فعل الله ودائرة من فعل غيره سواء كان هذا الغير شيطانا أم انسانا • ونحن نعلم أن الثنوية والمجوس قد قالتا بوجود فاعلين • فاذا جاءت المعتزلة من بعدهما وذكرت أن ثمة فاعلين للافعال أو ان شئت خالقين للافعال ، كان من السهولة بمكان أن يطلق خصوم المعتزلة عليهم اسم « الثنوية والمجوس » •

ومن جملة الاسماء التى أطلقت على المعتزلة نجد كذلك اسم « الجهمية » نسبة الى جهم بن صفوان ، وذلك راجع الى الشبه الكبير بن آراء جهم وبين آراء المعتزلة • ويكفى أن نشير هنا الى أن جهما قد قال بخلق القرآن وهو ما قالت به المعتزلة • كذلك فان جهما قد قال بأن الصفات عين الذات وهو ما ذهب اليه المعتزلة • أيضا اذا كان جهم قد نفى الرؤية فان المعتزلة قد ذهبت أيضا الى نفى ذلك • وهكذا نجد أوجه شبه كبرى بين مذهب المعتزلة وبين مذهب جهم[1] •

وأخيرا فان خصوم المعتزلة قد أطلقوا عليهم اسم « المعطلة » ،لان المعتزلة تذهب ، كما سنرى ، الى أن صفات الله حادثة • ومعنى هذا انها فى الحقيقة انما « تعطل » الله عن فعله ، لأن التعطيل ليس الا نفى صفاته عنه : فاذا كانت تنفى أزلية الصفات الالهية كالخلق والسمع وغيرها فانها تعد حينئذ معطلة •

وهناك من ذهب الى تقسيم آخر لأسماء المعتزلة ، حيث وضع الالقاب التى يطلقونها على أنفسهم ، ويحبون أن تطلق عليهم فى جانب ووضع الالقاب الاخرى التى ترفضها المعتزلة ••• فى جانب آخر • أما عن

---

(١) راجع : خالد العلى : جهم بن صفوان ص ٧٢ — بغداد سنة ١٩٦٥ حيث أوضح المؤلف من خلال عرض وجهة نظر جهم بن صفوان ان هناك شبها كبيرا للغاية بين آراء جهم وبين آراء المعتزلة .

الالقاب الاخرى التى تميل اليها المعتزلة فهى : المعتزلة (بمعنى النفـاة وأهل التقى والنفاه لا بالمعنى السيء الذى يشير الى طردهم من مجلس الحسن البصرى أو أنهم جاءوا بالبدع) ، أهل التوحيد ، الموحدة ، العدلية ، أهل العدل ، الوعدية والوعيدية ، المنازلية : أهل الحق فى الاسلام ، القدرية ، المنزهة ، ثم أهل التنزيه •

أما الالقاب التى ترفضا المعتزلة فهى : المعتزلة (بمعنى المنشقين)، النفاة ، المعطلة ، الجهمية ، مخانيث الخوارج ، ثم المبتدعة»(١) •

أما المستشرق الايطالى « نلينو » فقد انتهى ، فى بحثه الممتاز عن نشأة المعتزلة وسبب تسميتها بهذا الاسم وبغيره من أسماء ، الى عـدة نتائج نرى ضرورة ذكرها هنا •

يقول نلينو :

١ — لم يكن اسم المعتزلة فى ميدان الكلام مأخوذا من فكـرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن اذا قد اخترعه أهل السنة مضمنين اياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة وانما اختار المعتزلة الاولون هذا الاسم ، أو على الاقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج)» على الآخر فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة : مسألة الفاسق •

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الاهمية بسـبب المنازعات السياسية والحروب الاهلية فى القرن الاول ، فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر • فكان المعتزلة الجدد المتكلمون فى الاصل استمرارا فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين •

---

(١) راجع مقدمة طبقات المعتزلة ص ٢ — ٣ •

٣ ـ كانت الجماعة الاولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال اشخاصا اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الاخرى . حتى انه فى القرن الاول واوائل القرن الثانى كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال غيرهم . فلم يكن الاجماع قد تم بعد فى هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ ـ فكان اسم المعتزلة المتكلمين فى الاصل يشير اذا الى النقطة الوحيدة المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة ، وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الاهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الاخرى التى رسخت شيئا فشيئا ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى التى اتخذها المعتزلة من بعد احيانا للدلالة على بعض النقط الخاصة فى تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « الموحدة » (مشيرين بذلك الى مذاهبهم فى القدر وفى العدل وفى التوحيد على الترتيب) .

٥ ـ لعل ذكرى الاصل الحقيقى لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف فى النصف الثانى من القرن الثانى . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة أنفسهم ، شيئا فشيئا ان هذا الاسم يدل على أنهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وان هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الاصلى فى هذه التسمية .

٦ ـ وأخيرا نستخلص انه ليس بصحيح ان المعتزلة كانوا فى الاصل فرعا أو استمرارا للقدرية فى القرن الاول ، وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة[1] .

---

(١) نلينو : بحوث فى المعتزلة ص ١٩٠ ـ ١٩٢ .

أما بعد : فقد كانت هذه أهم الالقاب التى أطلقت على المعتزلة : سواء أطلقوها على أنفسهم أو أطلقها البعض عليهم • وقد أشرنا الى بعض الاسباب التى تكمن خلف كل لقب أو تسمية من هذه الاسماء • ورأينا أن ثمة القابا يمكن أن يقبلها العقل وأخرى لعب فيها الخصوم دورا كبيرا كى ينالوا من المعتزلة • ومهما ، يكن من أمر ، فان كلمة « المعتزلة » أصبحت أشهر لقب لهذه الجماعة • ويليها (فى الشهرة) لقب « أهل العدل والتوحيد » • فهذان اللقبان اذا سمعهما الدارس لعام الكلام والفلسفة الاسلامية ، أدرك مباشرة ان المقصود هم هذه الفئة التى نتحدث عنها الآن •

٣ ــ الاصول الخمسة

لقد اتفقت المعتزلة على عدة أصول تميزت بها عن غيرها من الفرق، وهذه الاصول تعد شرطا رئيسيا لكى نحكم بأن هذا معتزلى أم لا • أما عن الاصول فهى خمسة : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ثم الوعد والوعيد •

وقد أوضح لنا القاضى عبد الجبار فى كتابه « شرح الاصول الخمسة » السبب الذى من أجله انتهت المعتزلة الى حصر مبادئها فى خمسة أصول ، فقالت « لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الاصول • الا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى التوحيد ــ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل ــ وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد ــ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ــ وخلاف الامامية دخل فى باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر •• » (١)

---

(١) عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٢٤ نشرة عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ . وقد اعتمدنا الى حد كبير على هذا الكتاب فى حديثنا التالى عن الاصول الخمسة عند المعتزلة .

ولنبدأ الآن حديثنا عن هذه الاصول الخمسة بشىء من الايجاز :

١ ـ التوحيد

تذهب جماعة المعتزلة الى القول ان الله واحد فى ذاته لا شريك له ، ولا شريك له أيضا فى خلق هذا العالم وتكوينه ، ولا شريك له فى القدم. هذا القول مشترك بين جماعاه المعتزلة وبين غيرهم من المتكلمين . غير أن المعتزلة نفوا أن تكون لله صفات قديمة زائدة على ذاته سبحانه ، وأثبتوا هذه الصفات من حيث أنها عين الذات الالهية . وهذا هو معنى التوحيد كما فهموه . فالتوحيد عند أهل العدل يتلخص فى أن « الذات الالهية واحدة فى ذاتها ، اذ ليس هناك ذات وصفات متميزة عن الذات. فالله ، مثلا ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، وعالم بعلم وعلمه ذاته ، وهكذا. وفى نفس الوقت قام المعتزلة بتأويل كل الآيات التى توحى بوجود شبه بين الله وبين الاشياء الحادثة ، مثل تلك الآيات التى فيها ذكر اليد ، والعين، والوجه وصرفوا دلالة هذه الالفاظ الى معانى مجازية ، وذلك لكى لا يتبادر الى الذهن أن الذات الالهية متشابهة مع الكائنات الحادثة ..

وقد اهتم المعتزلة اهتماما رئيسيا باثبات انفراد الله بالقدم ، لانهم ذهبوا الى أن هذه الصفة : صفة القدم ، أخص الخصائص التى تتصف بها الذات الالهية (وسنرى ذلك بالتفصيل فى عرضنا مشكلة الصفات الالهية) قالت المعتزلة « ان الله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفاة قديمة ومعانى قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات فى القدم ، الذى هو أخص الوصف ، لشاركته فى الالوهية ، فكل ما عدا الله من الكائنات حادثة » ومن الواضح أن المعتزلة ارادوا من تأكيدهم التوحيد ، بالمعنى الذى فهموه محاربة المشبهة والمجسمة والمشركين ، أصحاب المذاهب الاخرى ، الذين كانوا منتشرين فى البيئة الاسلامية والذين يقولون بأكثر من قديم ، مثلما ذهب ارسطو وافلاطون والثنوية بوجه عام .

وجماعة المعتزلة متفقين على انكار الصفات القديمة من جهة انهـا زائدة على الذات ، لكنهم يختلفون فى هذا الاتفاق من حيث التفاصيل ، أقصد من حيث ادراكهم النسبة بين الذات الالهية وبين صفاتها مـن جهة ، وبين هذه الصفات بعضها وبعض من جهة أخرى • فلقد ذهب شيخ المعتزلة العلاف ، الى أن الصفات هى عين الذات ، لكنها من حيث تعلقهـا وجوه للذات وهى تتمايز تمايزا اعتباريا،وذلك حسب كل موضوع •فالقدرة تتميز عن العلم ، لان موضوع القدرة شىء ، وموضوع العلم شىء آخر • ويذهب النظام الى أن الصفات الالهية هى عين الذات ، وانها تتمايز من جهة ان اثبات كل صفة لله يتضمن نفى وجه من وجوه النقص • فمعنى اثبات القدرة ، نفى العجز ، ومعنى اثبات العلم ، نفى الجهل • ومن المعتزلة من عد الصفات أحوالا للذات (الجبائى) بمعنى ، انها مفهومات تدرك بها الذات كالمعانى الكلية التى تدرك بها الاشياء الجزئية • ومنها من عد الصفات اعتبارات عقلية تساعدنا على تعقل الذات [1] •

ولما كان المعتزلة ينكرون كل قديم سوى ذات الله ، فانهم انكروا قدم العالم ، وانكروا فيما يتعلق بالصفات الالهية ، قدم الكلام الالهى الذى جاء به الوحى الالهى ، وبالتالى أنكروا قدم القرآن وقد ذهب نفر منهم وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف ، الى أن هذا العالم خلق من لا شىء بواسـطة الامر الالهى ، أمر التكوين « كن فيكون » وذهب الى أن هذا الامر حادث لا فى محل ، وان هذا العالم خلق من العدم ، من لا شىء • أما الوحى الالهى فهو عند العلاف حاصل بأمر التكليف،وهو حادث فى محل، وهذا الامر هو الكلام الذى يأتى على السنة الانبياء ويتضمن الاوامر والنواهى والاخبار •

ومن المعتزلة من تشدد فى أنكار الصفات خوفا من الوقوع فى التشبيه،

---

(١) راجع الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩ ـــ ٥٠ ، وراجع أيضا المجمـوع من المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ص ٦١ وما بعدها ، نشرة الاب جين يوسف هو بن ـــ المطبعة الكاثوليكية ـــ بيروت سنة ١٩٦٢ ، وراجـع أيضا ديوان الاصول ـــ لابى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى ص ٤٥٧ وما بعدها دار الكتب سنة ١٩٦٩ •

أو الوقوع فى تصور الذات الالهية على أنها شىء نسبى أو محدود ، فأنكروا أن يطلق على الله القول بأنه قديم لان — اطلاق هذه الكلمة يشعر بالتقادم الزمانى مع أن وجود الله فوق مفهوم الزمان • وذهب البعض حرصا منهم على التنزيه الى انكار وصف الله بأنه مريد بالمعنى الحقيقى • ولا شك انهم كانوا يتصورون الارادة بالمعنى الانسانى ، وأنها تقتضى حاجة عند المريد ، وتقتضى موقفا يقفه الكائن بين دواعى تدعوه الى الفعل ، وبين عقبات تعوقه عن هذا الفعل•وهذا كله لا يتفق فى رأيهم مع الكمال الالهى •

ومن مظاهر اهتمام المعتزلة بالتنزيه ، أنهم أنكروا امكان رؤيـة الله فى الحياة الاخرة • وذلك لانهم اعتقدوا أن الرؤية لا تتم ولا يمكن أن تفهم الا بالمعنى الحسى ، وأن رؤية المحسوسات ، كما هو معروف ، تتم بأن يقع الشعاع الضوئى على الجسم المرئى ، وينعكس هذا الشـعاع على العين فترى الشىء • وهذه الرؤية لا تتم الا اذا كان الشىء ماديا • ولما كان الله لا يمكن أن يكون جسما ، فانه لا يمكن تحديده وبالتالى رؤيته • ولهذا فاننا لن نرى الله لا فى هذه الدنيا ولا فى الحياة الآخرة لسبب رئيسى هو ان الله ليس جسما •

وهنا ذهبت المعتزلة الى تأويل كل الآيات التى يمكن أن يفهم منها، أو تشير الى الرؤية حيث أوضحت المعانى المختلفة لكلمة « النظر » وبينت انه ليس قاصرا على العين المحسوسة فقط • فقد يذكر ويراد به الانتظار كقوله تعالى « فناظرة بم يرجع المرسلون »(١) وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة ، كقوله تعالى « ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة »(٢)، وقد يذكر ويراد به المقابلة،وهو أحيانا يذكر ويراد به ادامة التفكير بالقلب « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت »(٣) •

---

(١) سورة النمل آية ٣٥ •

(٢) آل عمران ٧٧ •

(٣) الغاشية ١٧ ، وراجع شرح الاصول الخمسة ص ٤٤ — ٤٥ وراجع أيضا ديوان الاصول للنيسابورى ص ٦٠٠ وما بعدها حيث عالج المؤلف بدقة موقف المعتزلة من رؤية الله فى الآخرة .

وقد اعتمدت المعتزلة ، كما سنرى ، على « النقل » فى نفى رؤية الله • فقد استشهدت فى هذا الصدد بقوله سبحانه « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهواللطيف الخبير »(١) • ووجه الاستدلال بهذه الاية هو ان الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية(٢) ثم يذكر المعتزلة بعض العبارات العربية التى تبين أن النظر ليس هو الرؤية • مثل قول القائل : نظرت الى الهلال فلم أره ••• وقوله : نظرت حتى رأيت •• وقوله نظرت فرأيت •• وكل هذا يدل على التمايز بين النظر والرؤية••

ثم ان عادة العرب أن ينوعوا النظر ، فيقولوا : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر شزر •• فلو كان النظر هو الرؤية ، لكانوا ينوعون الرؤية كما ينوعون النظر(٣) •

لقد عرض القاضى عبد الجبار (المتوفى + ٤١٥ هـ) هذا الاصل الاول ، أصل التوحيد مبينا رأى المعتزلة فى كتابه « شرح الاصول الخمسة » بتفصيل مع بيان الاسس والبراهين العقلية التى دعمت موقف المعتزلة فى هذا الصدد • ولذا سوف نعرض الآن ، وبايجاز ، ملخصا لقوله (٤) •

ذهب القاضى عبد الجبار الى أن أول واجب على المرء أن يعرفه من صفات الله ، هو صفة القدرة • فهى الاساس وما عداها من صفات فمرتب عليها(٥) • ذلك ان الادلة قامت على أنه سبحانه هو المحدث للعالم • والاحداث يدل مباشرة على القدرة الالهية ، وعلى أن هذا الاحداث

---

(١) الانعام ١٠٣

(٢) ديوان الاصول ص ٦٠١ — ٦٠٢

(٣)راجع ديوان الاصول ص ٦٠٣ — ٦٠٤

(٤) الى جانب شرح الاصول للقاضى يراجع له أيضا كتابه الكبير المغنى فى ابواب التوحيد والعدل وكذلك يراجع ديوان الاصول للنيسابورى ص ٤٦٩ وما بعدها .

(٥) شرح الاصول الخمسة ص ٦٥ ، ص ١١٥ •

تم من غير واسطة ، سواء كانت هذه الواسطة آلات أو مواد سابقة • أما باقى الصفات ، فان القاضى عبد الجبار يرى أننا نحتاج فى معرفتها الى واسطة أو واسطتين أو أكثر • ولقد أثبت القاضى عبد الجبار القدرة الالهية على النحو الآتى :

قامت الادلة على أن الله تعالى قد صح عنه الفعل • وصحة الفعل تدل على أنه قادر والذى يدل على أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام هذا العالم واعراضه فاذا لم يصح منه تعالى الفعل ، لم تحدث هذه الاجسام بأعراضها • ووقوع الفعل شىء مباين لصحة وقوعه(١) • أما الذى يدل على أن صحة الفعل تقتضى كونه سبحانه قادرا ، فواضح من حيث النظر فيما يقع امام الحس • ونظرة بسيطة للواقع تجد اننا نستطيع القيام ببعض الافعال ، بينما يوجد صنف آخر يتعذر علينا القيام به • وهذا يعنى أن دائرة الافعال الاخيرة التى لا نتمكن من القيام بها متعلقة بالكائن المطلق • ويرى القاضى عبد الجبار أن المكلف يلزمه فى هذا الصدد أن الله تعالى كان قادرا من الازل وما زال قادرا ، وانه لا يجوز خروجه سبحانه عن هذا الوصف لضعف أو عجز لانه سبحانه قادر على جميع أجناس المقدورات ، وان هذه المقدورات لا يمكن أن تنحصر فى الجنس والنوع •

ويرى القاضى أن ما يدل على أنه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، انه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ثم أضحى قادرا ، لوجب أن يكون قادرا بقدرة متجددة وهذا باطل بطبيعة الحال كما سيتضح من خلال عرضنا لسائر النصوص • ثم يذهب القاضى الى أن هذه الصفة صفة القدرة تلزم الاله لزوما ذاتيا لان هذه الصفة من صفات النفس والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز أن يخرج عنها بحال من الاحوال • وهذه القدرة كما أشرنا تعم سائر أجناس المقدورات • يدل على ذلك أن أجناس المقدورات لا تخلو : أما ان تدخل تحت مقدورنا أو لا تدخل

---

(١) شرح الاصول : ص ١٥٧ .

تحت مقدورنا . فاذا لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها والا خرجت عن كونها مقدورة له . أما اذا دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى قادر عليها من باب اولى لان قدرته تعم سائر المقدورات فضلا عن أن حاله سبحانه فى القدرة على الاجناس ان لم يكن زائدا عن عن حالنا فهو على الاقل لا يمكن أن ينقص عنه(١) .

وذهب القاضى عبد الجبار الى أن صفة العلم الالهى يمكن أن يبرهن عليها كالآتى :

قد صح من الله الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما . أما عن تعريف المحكم ذاته فهو كل فعل واقعا من فاعله على وجه لا يتأتى من غيره . ويقرر القاضى هذين الامرين على أصلين :

١ — انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم .

٢ — أن صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما ويدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم انه قد خلق الحيوانات مع ما فيها من عجائب وادار الفلك وسير بعضها اثر بعض بانتظام وسير الرياح والليل والنهار الى غير ذلك(٢) .

أما الذى يدل على أن صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما هو أننا نجد فى الشاهد المنظور الواقع امام الحس قادرين : احدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب والآخر يتعذر عليه هذا الاحكام كالجاهل . فمن صح منه ذلك الاحكام فهو عالم ومن تعذر عليه فهو جاهل .

وبحق نقول : من يتتبع القاضى فى كتابه شرح الاصول الخمسة فى هذا الصدد يتبين له أن هذه الاصول الخمسة قد استغرقت كتابا كبيرا بلغ ما يقرب من سبعمائة صفحة لم يترك القاضى عبد الجبار صغيرة ولا كبيرة الا وقد تعرض لها بالشرح والنقد والاستدلال والرد على المخالفين ونحن لا نستطيع بطبيعة الحال أن نتعرض بالتفصيل لكل

(١) شرح الاصول الخمسة ص ١٥٦

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ١٥٦ .

ما تعرض له حتى لا يضيع منا ما نحن بصدده من عرض لعلم الكلام ومدارسه •

٢ ـ الاصل الثانى : العدل

أطلق المعتزلة على أنفسهم انهم أهل العدل والتوحيد • والعدل ، كما عرفه القاضى عبد الجبار هو : ان أفعال الله كلها حسنة ، وأنه سبحانه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه (١) • ويأتى أصل العدل فى المرتبة الثانية بعد أصل التوحيد • وهذا الاصل من الاصول التى أجمعت عليها المعتزلة • والمقصود بالعدل هنا عند المعتزلة ان الله لا يظلم أحدا من عباده ورأيهم فى هذاأن الانسان حر مختار مسئول عن افعاله وانه خالقها على الحقيقة ومن ثم فان الله سوف يحاسبه على ما فعل • ويذهب المعتزلة الى أن الله لا يتدخل فى أفعال العباد لا لانه لا يستطيع ذلك ، بل لان الله أقدر العباد على أفعال محددة وكلفهم آداءها • والعدل الالهى كصفة من صفات الكمال الخاص بالله يقتضى أن لا يتدخل الرب فى أفعال العبد ما دام أنه سيحاسبه فى النهاية على هذه الافعال • فلا يصح فى رأى المعتزلة أن يكلف الله العباد بتكاليف محددة معينة ثم يتدخل أو يحول بينهم وبين هذه التكاليف •

والمعتزلة فى هذا الصدد انما تميز بين ميدان الفعل الانسانى وبين ميدان الفعل الالهى • فهى ترى أنه لا يصح أن تضاف الى الله أفعال العباد ولا يصح من جهة أخرى أن يضاف فعل الله الى العبد • ذلك ان فعل العبد معلول واحد ، أو بتعبير آخر مقدور واحد • وهذا المقدور لا يصح أن يوزع بين قادرين ، لان لكل معلول علة واحدة ، ولكل مقدور قادر واحد • والقدرة التى تحقق هذا الفعل وتخرجه الى حيز الوجود هى القدرة الفاعلة على الحقيقة • وعلى هذا الاساس انتهت المعتزلة الى

---

(١) شرح الفصول الخمسة ص ٣٢ ، وراجع ص ٣٠١ وما بعدها .

أن الفعل البشرى واحد ، وهو مقدور للانسان ، ومن ثم فان الانسان فاعل لافعاله على الحقيقة(١) •

ومن جملة ما ساقه القاضى عبد الجبار للتمييز بين هاتين الدائرتين من الافعال قوله انا « نفصل بين المحسن والمسىء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على احسانه ، ونذم المسىء على اساءته • ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ولا فى طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للظالم لم ظلمت ، ولا للكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا ، بخلاف الآخر والا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب، وقد عرف فساده »(٢) •

ثم ان ما يثبت أن الفعل منه ما هو خاص بالانسان ، ومنه ما هو خاص بالقدرة الالهية ، هو أن ثمة أفعالا تحدث منا بناء على صوارفنا ودواعينا ، واخرى تحدث دون أن يكون لنا دخل فيها • فنحن حينما نسعى الى الذهاب الى مكان ما نذهب اليه ، وحينما نسعى الى الحصول على شيء ما نحصل عليه ، مادامت الاسباب مهيأة والظروف مواتية • غير أنه تحدث بعض الحوادث والاسباب التى تحول بيننا وبين ما نريد • وهذه الاخيرة خاصة بالمجال الالهى بلا شك • يقول القاضى عبد الجبار، فى معرض حديثه عن بيان أن أفعالنا مخلوقة لنا « الذى يدل على أن هذه التصرفات (الافعال) يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، هو أن أحدنا اذا دعاه الداعى الى القيام ، حصل منه القيام على طريقة واحدة ونبيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه • وكذلك فلو دعا الداعى الى الاكل بأن يكون جائعا وبين يديه ما يشتهيه ، فانه يقع منه الاكل على كل وجه ولا يختلف الحال فى ذلك • وهذا امارة كونه موقوفا على دواعينا ويقع بحسبها »(٣) •

---

(١) راجع ايضا : الفصل لابن حزم جـ ٥ ص ١٩٢ •
(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٣٣٢ •
(٣) شرح الاصول ص ٣٣٧ •

ومما ساقه القاضى عبد الجبار أيضا فى هذا الصدد ، لكى يبين ان الله لا يخلق أفعال العباد ، وأن أفعال الله — من جهة أخرى — لا يصح ، ولا يمكن ، أن يقوم بها العباد ، ما يلى :

(ا) ان المرء لا يخلق نفسه أو بتعبير أدق ، أن المرء ليس مسئولا عن خلقته ، ولو كان الامر بيده ، لأحدث لنفسه كل ما هو جميل وحسن ، لكن الامر ليس كذلك .

(ب) ثم ان أفعال العباد متصفة بالظلم والجور والقبح . ولهذا لا ينبغى أن يكون الله خالقا لها ، لانه سبحانه لو كان خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا(١) .

(ج) نحن نمدح فلانا على أفعاله ونذم آخر . ولا يكون للمدح والذم من معنى اذا كان الفعل كله خلقا لله ، ولهذا ، فان المدح والذم يشيران الى أن الانسان مسئول مسئولية كاملة عن تلك الافعال التى نمدحه عليها أو نذمه على ارتكابها .

(د) ثمة مسألة أخرى هى « الثواب والعقاب » : فلو لم يكن الانسان خالقا لافعاله ، لما كان للفعل الانسانى أى معنى .

فكيف يثيب الله البعض ويجازى البعض الآخر اذا كان سبحانه خالقا لكل شىء بما فى ذلك افعالهم .. الخ .

(هـ) أضف الى ذلك كله ، تلك الآيات العديدة التى تخاطب المرء مبينة ضرورة قيامه بالفعل كقوله سبحانه : « من عمل صالحا فلنفسه (٢) .

---

(١) فصلت ٤٦ .

(٢) راجع شرح الاصول ص ٣٣٤ .

و « كل نفس بما كسبت رهينة » (١) ، و « وقل اعملوا » (٢) • هذا الخطاب الموجه من الرب الى العبد لا يمكن ان يفهم ولا يكون له من دلالة أو معنى الا على ضوء خلق الانسان لافعاله •

الفعل المتولد والمباشر :

وقد ميزت المعتزلة هنا بين نوعين من الافعال : افعال مباشرة وأخرى غير مباشرة • وقد اطلقوا على هذا النوع الأخير الافعال المتولدة (٣) •

أما فيما يتعلق بالافعال المباشرة • فليس ثمة خلاف كبير بشأنها عند المعتزلة • ذلك أنهم يذهبون الى أن الانسان مسئول عنها ، لأنها واقعة بناء على قصده واختياره • أما الافعال المتولدة فقد اختلف زعماء المعتزلة فيما بينهم بشأنها • فلكل واحد منهم رأيه الخاص • ذلك ان هذه الافعال يمكن ان يكون لها أكثر من فاعل ، لأنها بمثابة سلسلة من المعلومات الحاصلة عن سلسلة من العلل : كحدوث صوت عند اصحكاك جسمين صلبين واصطدام عربة بشجرة فتقتل الشجرة شخصا ما •وكتحطم زجاج نتيجة قذف صبى حجرا،فيؤدى كسر الزجاج الى اصابة شخص •• الخ (٤) •

ولقد عرف الاسكافى الفعل المتولد بقوله « انه كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له » • وقد ذهب بعض المعتزلة

---

(١) المدثر ٣٨ •

(٢) التوبة ١٠٥ •

(٣) كانت مشكلة التولد عند المتكلمين موضوع بحث حصل به الزميل سامى نصر على درجة الماجستير وقد قام بطبع هذا البحث تحت عنوان « الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الاسلامى » مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٧٦ •

(٤) راجع شرح الاصول ص ٣٦٣ وما بعدها •

(ثمامة بن أشرس) الى أن هـذه الافعـال المتولدة لا فاعل لهـا ، لأنها لم تقع على وفق قصد الانسان ورغبته من جهة ، كما انها لا يمكن أن تنسب الى الله من جهة أخرى لأن فى بعضها من الشرور والآثام ما لا يصح معه نسبتها الى الله •

أما النظـام ، أحد زعماء المعتزلة ، فيرى ان كل ما يدخل تحت قدرة الانسان فهو فعله ، أما الحوادث التى تتجاوز نطاقه فانها خاصة بالله يفعلها سبحانه من خلال الأشـياء لأنه سبحانه قد طبع الأشـياء على ذلك : على أن النار محرقة وأن المـاء سـيال وأن الحجر يهوى الى أسـفل ••• وهكذا أما شـيخ المعتزلة « أبو الهذيل العلاف » فعنده أن الافعال التى لا يعرف الانسـان كيفيتها مثل نشوء الدود من الأجسام الباليه فانها تعد من فعل الله •

الفعل الالهى والفعل الانسانى :

هـذه هى أهم الآراء التى قدمها لنا المعتزلة بشأن العلاقة بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية • هـذه العلاقة كانت موضع تساؤلات كثيرة من المعتزلة حيث تساءلوا : هل الله قادر على ما أقدر عليـه عباده أم لا ؟ ولقد ذهب معظمهم ، كما رأينا الآن ، الى أن الله لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليـه عباده وأن حركة واحدة لا تكون مقدورة لله وللانسان • ولا شك أن المعتزلة بهـذا الأصل ، أصل العـدل ، الذى أجمعت عليـه انما سـعت الى تأكيد الأصل الأول وهو الخاص بالتوحيد ، بالتنزيه الالهى • فهم بقولهم بحرية الانسـان واستقلاله فى أفعاله ، انما هم فى الحقيقة يحملون الانسان نتيجة تقديره واختياره ، بحيث لا يعترض فى الآخرة على ما يحدث له ، ان جاز أن يكون هناك اعتراض !! • وهم من جهة أخرى يريدون أن يثبتوا ، من خـلال هـذه الحريـة الانسـانية ، العـدل الالهى • ذلك العدل الذى يعطى كـل ذى حق حقه • فمن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد • فاذا كان الله سوف يحاسب المرء على ما جناه فى حياته الدنيا •

فينبغى أن يكون قد منحه القدرة والارادة التى تعنى الحرية والاختيار وان لا يتدخل فى اجباره على هـذا الفعل أو ذاك .

أما عن الافعال التى تحدث للمرء دون أن يكون له دخل فيهـا كالكوارث التى تصيب البشر أو الاحداث التى تصيب المرء فجأة ، فان المعتزلة ترى أن هـذه الافعال أولا لحكمة الهية (لطف الهى) ، كذلك ترى المعتزلة ، من جهة أخرى ، أن هنـاك مبدأ العوض وفحواه أن الله ، بنـاء على مبدأ العـدل الالهى — لابد أن يعوض كل موجود من الموجودات بما فى ذلك الحيوانات — عن الآلام التى تحدث لهـا والأمراض التى تصيبها دون أن يكون لها علم أو قدرة عليهـا وارادة لهـا . يقول عبد الجبار « اعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا ، الا اذا كان فى مقابلته القدر الذى لا يختلف العقلاء فى اختيار ذلك الالم لمكانه ، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليـه ثوبه ، لكى يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة . واذا لم يحسن ذلك فى الشـاهد ، فكذلك فى الغائب » (١) .

وثمة آيات وأحاديث كثيرة تعرضت لمسألة القضاء والقدر ، أو علاقة الفعل الالهى بالفعل الانسانى . ولقد ادركت المعتزلة هـذه الآيات والاحاديث واتخذت منهـا موقفا موحـدا . فقد استشهدت بالآيات التى تبين مسئولية الانسان عن أفعاله .

أما الاحاديث الاخرى التى يتضح منها غير هذا فقد شـكت فى نسبتها الى الرسول ومن ثم حاولت انكارها . وكان من الصعوبة بمكان أن ترى هـذا الرأى فيما يتعلق بالآيات التى توضح أن الانسان مجبر على أفعاله . ولهذا فقد أولت كل الآيات التى تؤدى الى الجبر تأويلا يتفق واتجاهها العـام الذى يحمل المرء مسئولية أفعاله . ففى معرض حديثها عن مسئولية الانسان ذكرت بعض الآيات التى تؤكد ذلك كقوله تعالى « كل نفس بما كسبت رهينة » وقوله « من عمل صالحا

(١) شرح الاصول ص ٤٩٤

فلنفسه ومن أساء فعليها » وقوله سبحانه « انا هديناه السبيل أما شاكرا واما كفورا » وكذلك قوله جل شأنه « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » وقوله « ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما،ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما رحيما » وكذلك قوله سبحانه « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » (الاسراء ٩٤) وقوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » وقوله « جزاء بما كانوا يعملون » وقوله « جزاء بما كانوا يكسبون » وقوله سبحانه « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » وقوله « وما لكم لا تؤمنون بالله » وقوله « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

مبدأ الصلاح والاصلح :

وقد ترتب على أصل العدل الالهى وسعى المعتزلة الى تنزيه الله عن كل ما عداه ، ترتب على ذلك قولهم بالصلاح والاصلح وبالوجوب العقلى . بمعنى أنهم بناء على أصل العدل الالهى وان الله لا يظلم أحدا قرروا أن الله يفعل بعباده ما هو أصلح لهم وانه لا يجب عليه سبحانه أن لا يفعل بهم الا ما هو أصلح لهم وما فيه خيرهم ، لأن هذا هو ما يقتضيه العدل الالهى وما تقتضيه الحكمة الالهية ، لأن الله لو لم يفعل ما هو أصلح لعباده أو أنه سبحانه بخل بالخير عليهم لكان هذا الاله عندهم بخيلا وغير كامل .

ذلك أن العدل الالهى هو « ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة « ويضيف القاضى عبد الجبار » أنه سبحانه « عدل » والمراد أن أفعاله سبحانه كلها حسنة وانه لا يفعل القبيح بعباده ولا يخل بما هو واجب عليه . لقد ذهبوا فى معرض حديثهم عن التنزيه الالهى الى مثل هذا الرأى . فالله واحد كامل ، ولما كان منزها عن كل الشرور والآفات وغيرها فلا يجب أن يصدر عنه الا فعل

واحد ، وهذا الفعل ينبغى أن يكون هو الصواب والمصلحة والخير فحسب، أما غير ذلك من أفعال فلا تصدر عن الله ولا ينبغى أن تنسب اليه سبحانه(١) .

ومن الواضح أن المعتزلة فى هذا الصدد انما يدفعهم الى مثل هذه الاقوال ، كما أشرنا ، « التنزيه الالهى » . فقد رأينا فى أصل التوحيد انهم ينزهون الله عن صفات المخلوقين . وهنا نجد أنهم ينزهونه عن صفة الظلم وما يتبعها لان الظلم فكرة انسانية عندهم فى المقام الاول . ولما كان الله لا مثيل له ولا شبيه ولا ند له ، فلا ينبغى أولا أن يتصف بصفة من صفات خلقه ، بحيث لا يشابه أى مخلوق من المخلوقات فى صفاته . ومن جهة ثانية فانه لا ينبغى أن يقال ان الله ظالم . أى ينبغى أن يقال انه خير ويفعل كل خير .

لقد انتهت المعتزلة الى القول ان الله واحد حق ، والتوحيد الحق معناه أن يكون فعل صاحبه حقا . ولهذا فان الله واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله . ليس هذا فحسب ، فلقد ذكروا أنه سبحانه « عالم بقبح القبيح وأنه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه » ويضيف المسعودى الى ذلك فى « مروج الذهب » قوله عن المعتزلة : ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وانه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وانه ولى كل حسنه أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه وان أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاها اياهم ، وهو المالك لها دونهم : يفنيها اذا شاء . ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ولكان على ذلك قادرا . على أنه لا يفعل الا اذا كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة البلوى .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ١٣٣ .

لقد أنكرت المعتزلة خلق الله لافعال الانسان لكى ينفوا عنه سبحانه فكرة « الظلم » لانه ان فعل فعلا وحاسبهم عليه كان ظالما . وفى هذا يستشهد المعتزلة بآيات كثيرة توضح أن الله لا يحب الظلم وليس بظلام للعبيد « وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت ٤٦) ، وقوله سبحانه « لا ظلم اليوم » وقوله « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ٤٥) .

المعتزلة اذن متفقة على أن الله لا يظلم احدا وانه سبحانه لا يقوم بأفعال العباد لانه سيحاسبهم عليها ومن الحكمة والعدل أن لا يحاسبهم الا على شيء هم له فاعلون وعليه قادرون لا على شيء لا يفعلونه ولا يقدرون عليه . لكن هذا الاتفاق فيما بينهم بوجه عام لم يمنعهم من الاختلاف بشأن قدرة الله على فعل الظلم أم لا ؟ هل بوسع الله أن يظلم أحدا أم لا يقدر على ذلك ؟

يذهب « العلاف » الى أنه سبحانه قادر على ذاك ، من حيث أن من يفعل فعلا ما قادر على فعل ضده : فمن يعطى يستطيع أن يمنع ومن يغنى يستطيع أن يفقر ومن يشبع يستطيع أن يفعل ضد ذلك وبالجملة فان من يعدل يستطيع أن لا يعدل أى يظلم . لكن العلاف استطرد قائلا : غير أن الله لا يفعل ذلك لان فعل الظلم دليل على العجز والنقص وليس كذلك الله .

أما ابراهيم النظام فقد قرر أن الله لا يفعل الظلم ولا يقدر على فعله . فهو لا يفعل الشر وليس بوسعه فعله . فاذا كان الله عادلا ، وهو كذلك ، فلن يكون سبحانه دائما الا كذلك أى عادلا . انه لا يمكن أن نصف الله عند النظام بنقيض العدل .

على أن هناك آراء أخرى قد توسطت رأى العلاف والنظام ولايتسع المجال هنا لذكرها فليرجع الى ذلك من يشاء . ويكفى هنا أن نقرر مع ما ذهب اليه مؤلف كتاب « المعتزلة » انه « مهما يكن من أمر هذا

الخلاف فى قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئا لا يختلف فيه أحد من المعتزلة ، وهو أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ، وانما يريد لهم الخير • ولذلك حكموا بنفى القدر وجعلوا الانسان حرا فى اختيار أفعاله مسئولا عنها ، فاعتبروا أنفسهم لذلك أنصار العدالة الالهيـة • وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التى توصلوا اليها عظيما لا يقـل عن سرورهم فى دفاعهم عن الوحدانية وكان ايمانهم بها شديدا حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم « أهل العدل »[١] •

ولقد ربطت المعتزلة أقوالها السابقة بوجوب بعثة الرسل • فبعثة الرسل عند معظم المعتزلة واجبة على الله • صحيح أنهم قرروا أن معرفة الله واجبة بالعقل ، لكن معرفة الله شيىء ، وبيان الواجبات الانسانية نحو الله ونحو النفس والوطن شىء آخر • ذلك أننا لو تركنا لكـل انسان حرية اختيار طريقة عبادته لله ، لما اتفق المسلمون على شىء • وارسال الرسل أمر واجب : واجب لكى يعرف كل انسان حقـوقه وواجباته • وارسال الرسل واجب لكى لا يحتج احد فى الآخرة بأنـه لم يبلغ أو يكلف بشىء • وأخيرا فان ارسال الرسل يتفق كل الاتفاق مع ما سبق ذكره من أن الله لا يفعل أفعال العباد • فلو انه سبحانـه كان يفعلها أو يجبرهم على فعلها ، فان ارسال الرسل ، حينئذ يكـون أمرا خاويا وسخيفا اذ كيف يكلفهم من خلال رسله بشىء يفعله •••

وقد عرض لنا الشهرستانى هنا رأى المعتزلة بعبارات أخـرى فقال : « انهم اتفقوا على أن العبد قادر خالق لافعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا فى الدار الآخرة • والرب تعالى منزه عن أن يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا ••• واتفقوا على أن

---

(١) المعتزلة : ص ٩٩ •

الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير • ويجب — من حيث الحكمة — رعاية مصالح العباد • » •

من هذه الاقوال وغيرها ، وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نقول : ان المعتزلة قد اختصت فى هذا الشأن بعدة أمور أهمها :

١ — أن الله خالق للخير فحسب وأنه لا يفعل سواه ، أما الشر فانه يرد الى الانسان الذى هو خالقه على الحقيقة •

٢ — ان الانسان مسئول عن أفعاله ، وانه حر مختار فى تحديده لهذه المسئولية وسيحاسب على ذلك •

٣ — ولقد أعطى الله الانسان القدرة على القيام بالواجبات الملقاة عليه • وهذه القدرة وان كانت محدودة الا أنها بالتأكيد صالحة لتنفيذ ما أمر به الانسان لان الله لم يطلب من العباد الا ما أقدرهم عليه •

٤ — كذلك فان النصوص توضح أن ثمة دائرتين من الافعال : دائرة خاصة بالانسان ودائرة خاصة بالله • أو ان شئت فقل ان ثمة نوعين من المقدورات : نوع خاص بالله وآخر خاص بالانسان • ولكل قدرة مجالها • ولا ينبغى ، فى رأيهم ، اجتماع مؤثرين على أثر واحد • أى لا ينبغى اجتماع القدرتين : قدرة الله وقدرة العبد على انجاز فعل واحد • وكان رأيهم فى هذا « أن الشىء المراد يتحقق اذا ما وجدت دواعيه وينتفى أى يبقى معدوما اذا ما انتفت • فاذا كانت ارادة الانسان جزءا من ارادة الله ، أو هى هى وأراد الله شيئا ولم يرده الانسان •••و جد الشىء وتحقق لان الداعى الى وجوده قد وجد، ولا يمكن أن يوجد الشىء أيضا لانتفاء الداعى الى وجوده وهى ارادة الانسان • وهذا أمر باطل اذ من المستحيل أن يوجد الشىء وان لا يوجد فى وقت واحد ومن نفس الجهة • ولهذا فان لكل قدرة مقدورها الخاص بها •

٥ ــ وفيما يتعلق بوجود الشر فى العالم فان المعتزلة ، وفقا لمبدأ الصلاح والاصلح ذهبت الى القول بأن كل شىء فى العالم مظهر للحكمة الالهية ، خلق العالم نفسه وخلق الانسان ووجود أنواع الكائنات. وكذلك كل ما يبدو فى العالم من نقص وشر وآلام ... كله ينطوى على حكمة الهية . ولعل هذه الامور تشير بطريقة أو بأخرى الى وجوب النظر والاعتبار والامتحان والابتلاء الذى يترتب عليه التعويض أو العوض عند المعتزلة(١) .

٦ ــ ثم انه بناء على مبدأ العدل هذا نجد أن المعتزلة فى الوقت الذى نزهت فيه الله قد كرمت فيه أيضا الانسان وقدسته ووضعته فى المرتبة اللائقة به . فهى قد ذكرت انه وحده الكائن الوحيد الحر المختار والمسئول عن كل أفعاله ، وانه وحده يستطيع أن يقرر أن كان ينبغى أن يفعل هذا الفعل أو يمتنع عن أدائه . وهنا لا بد لنا من أن نشير الى ملاحظة هامة وهى أن المعتزلة رغم قولهم بالحرية الانسانية الا أنهم جبريون فى البداية والنهاية . فالانسان أجبر على وجوده فى هذه الدنيا وسينتهى الى حياة لا يستطيع أن يعمل شيئا فيها بارادته، بل سوف ينتهى الى حياة لا ارادة له فيها ...

٧ ــ وهنا نجد أن المعتزلة ترى أن الاعادة واجبة على الله . فالاعادة أمر يقرره العقل لكى ينال كل انسان جزاء ما عمل : المحسن يثاب على احسانه والمسيء يعاقب على ذنبه ومعصيته . وبدون المعاد فان الغاية من خلق الانسان تكون ناقصة .

٨ ــ ومما يرتبط بالنقطة السابقة ويكملها ما ذهبت اليه المعتزلة من أن الله سبحانه لا يصح ولا يجوز بل ولا يقدر على أن يزيد فى نعيم أهل الجنة أو يقلل (أو يزيد) من عذاب أهل النار . فالله لا يستطيع أن يدخل عاصيا الجنة ، كما انه لا يستطيع أن يحرم مؤمنا منها لان هذا هو العدل الالهى وما يقتضيه العقل من الحكمة .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٤٩٣ وما بعدها .

٩ — كذلك نجد أنه فيما يتعلق بهذا الاصل ، أصل العدل نجد أن المعتزلة من الفرق المتفائلة . فهذا العالم فى رأيها هو أحسن العوالم الممكنة ، وانه ما كان بوسع الله أن يصنع أحسن من هذا العالم .

كذلك تتجلى نزعة التفاؤل عندها فيما ذهبت اليه من حيث أن الانسان يستطيع بجهده وجلده وقدرته أن يبلغ اسمى المراتب الشريفة، فلا شيء فطرى ولا شيء يرد الى الفطرة ولا أحد مقرب الى الله الا من خلال فعله . وحتى اذا أسيىء الى الانسان أو أصيب بضرر لا ذنب له فيه ، فعلى الانسان أن يدرك عند المعتزلة ان هناك إلها قادرا عالما بالغيب والشهادة ، من شأنه سبحانه أن يعوضه عن هذه الشرور والآلام التى لحقت به فى حياته هذه والتى لم يكن له ذنب فيها . وهم فى هذا الصدد انما أحسنوا التعبير عن العلاقة بين العبد وبين الرب ، بين الخالق وبين المخلوقات . فالاله ليس فظا غليظ القلب ، لا يتقلب حاله أو يتغير . انه اله حكيم عادل قادر يسير على سنة ثابتة وضعها لنفسه كما وضع للثواب والعقاب قواعد ومعايير . ووفقا لهذه القواعد والمعايير الازلية سيحاسب الانسان . أى انه من الواجب عليه ، طبقا لمبدأ العدل الالهى ، أن يثيب المطيع ويعاقب العاصى . وليست هذهالاثابة فضلا منه بل هى واجبة عليه .

١٠ — والمعتزلة قد أشارت الى أن الله لا يفعل الشر ورفضت التساؤل الخاص بما اذا كان الله يقدر على الشر أو لا يقدر . وكان رأيها فى هذا أن أسئلة هذا شأنها لا معنى لها ، وهى تدل على سخف عقلى . وكان قولها فى هذا الصدد هو : ان الله نظرا لأنه كامل قادر فانه لا يصدر عنه الا ما هو كامل ومن ثم فاننا لا ينبغى أن نقول انه يقدر على الظلم والشر وغيرهما من آثام ، لأن هذه الافعال تدل على نقص صاحبها والله سبحانه منزه عن كل نقص . ثم انها تعنى دفع الم أو جلب نفع لفاعلها وليس كذلك الله . ثم أنها من جهة ثالثة تؤدى الى وصف صاحبها بالجهل وليس كذلك الله . لهذا قررت المعتزلة ان الله منزه

عن هذه الشرور والآلام وانه كامل • ولهذا فلا ينبغى أن يقال انـه يقدر على الشرور والاثام •

٣ ـ الوعد والوعيد(١)

أما الوعد فهو كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا أو أن لا يكـون كذلك •

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ولا فرق بين أن يكون مستحقا وبين أن لا يكـون كذلك •

ولا بد من وضع المستقبل فى اعتبارنا فيما يتعلق بأمر الوعـد والوعيد ، لان هذا الاصل يتضمن حدوث شىء أو أن شئتم جواز حدوث شىء فى المستقبل ، لانه ان نفذ الوعد أو الوعيد فى الحال لما أصبـح كذلك (٢) •

أما ما يجب على المرء أن يعلمه فى هذا الصدد فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه ، وأنه لا يجوز عليه سبحانه الخلف والكذب (يفعل فى المستقبل ثم لا يفعل) • فلقد رأينا فيما سبق أن الانسان حر ومختار لافعاله ، انه لهذا سيحاسب عليها فى الدار الآخرة • ومن المعلوم انه توجد اضرار تلحق ببعض الصالحين فى هذه الحياة الدنيا وأنه يوجد آخرون اقترفوا آثاما وذنوبا فى غفلة من القانون والجماعة • ولهذا وجب على الله أن يحاسبهم على ما اقترفوا فى حياتهم الدنيا • ولهذا فان فكرة التعويض أو العوض ، التى أشرنا اليها فى الاصل الثانى ، لها صلة وثيقة بالوعد والوعيد • لان الله مطالب ، طبقا لمبدأ العدل الالهى ، أن يعطى المطيـع

---

(١) راجع بالتفصيل شرح الاصول الخمسة ص ٦١١ وما بعدها.

(٢) شرح الاصول ص ١٣٤ ـ ١٣٥ •

حقه وان يعاقب المسىء على اساءته (١) هذا الواجب القائم عند المعتزلة على العقل ، أطلق عليه الوعد والوعيد ، واعتبروا هذا أصلا من الاصول الخمسة التى يؤمن بها كل المعتزلة . يقول عبد الجبار « انه تعالى اذا كلفنا الافعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله . بل لا يكفى هذا القدر حتى يبلغ فى الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، والا كان لا يحسن التكليف لاجله(٢) ».

وطبقا لهذا الاصل رأى المعتزلة أن الله لا يبدل قوله ، ولا يخلف وعده . وأنه سيحاسب الانسان على كل كبيرة وصغيرة . بل أنه سيعوض الحيوانات عن الاضرار التى تلحقها فى الدنيا . والمعتزلة بقولها بالوعد والوعيد ، انما تتفق تماما مع منطق مذهبها ، ذلك المنطق الذى ينزه الله عن صفات المخلوقين بحيث يكون الله فريدا فى صفاته وفريدا فى أفعاله .

هذه الوحدانية الفريدة نتج عنها أنه سبحانه عادل . والعدل يقتضى اعطاء كل ذى حق حقه ، بحيث يتضمن تعويض كل محسن عن ما يلحق به من ضرر . هذا العدل الالهى الذى أعطى للانسان الحرية والقدرة ، يجب عليه أيضا — ولصالحه أن جاز التعبير — أن يحاسب المرء على ما فعل فى دنياه ان خيرا فخير ، وان شرا فشر « فالمؤمن اذا مات طائعا تائبا استحق الثواب . فاذا مات انسان عن كبيرة ارتكبها من غير أن يتوب منها استحق العقاب خالدا فى جهنم ، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكفار » .

---

(١) من المعتزلة من لا يوافق على ذلك . فالشيخ ابو القاسم يرى ان الله اذا كان يكلفنا بعض الاعمال الشاقة فلا ينبغى أن ننتظر منه سبحانه ثوابا عليها . فهذه الافعال واجبة علينا تجاه خالقنا . وهى بمثابة استجابة منا له سبحانه على تلك النعم والافضال التى أنعم علينا بها ، راجع شرح الاصول ص ٦١٧ — ٦١٨ .

(٢) شرح الاصول ص ٦١٤ .

ان الوعد والوعيد عند المعتزلة يتضمن أن الثواب والعقاب الالهى واقعان لا محالة وبصورة حاسمة لا تقبل تغييرا أو تبديلا ، وأن ذلك واجب على الله • ولو أنه سبحانه بخل أو خل بذلك لما استحق أن يكون الها •

وعلى ذلك فان المعتزلة قد أنكرت الشفاعة يوم القيامة • فتجاهلت الآيات القرآنية التى تقول بها (بالشفاعة) ، وتمسكت بتلك الآيات التى ننفيها ، لان الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد • فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لاحد ، ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيء »(١) •

٤ — المنزلة بين المنزلتين

هذا الاصل هو ما أجمع المؤرخون على أنه كان نقطة البدء التى تكون عنها مذهب المعتزلة • وهذا الاصل عندهم ، وكما أشرنا ، يعنى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، كما قرر ذلك واصل بن عطاء الغزال • حيث ذهب الى أن هذه المنزلة ، درجة بين درجتين ، أو هى حكم بين حكمين أحدهما خاص بالمؤمن والآخر خاص بالكافر « ان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين • لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وانما يسمى فاسقا • وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث • وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين • فان صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان • فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما»(٢) •

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٥٢ •.

(٢) شرح الاصول ص ٦٩٧ •

فمرتكب الكبيرة ليس مؤمنا بناء على كبيرته • كما انه أفضل من الكافر لاقراره بأصول الدين من شهادة وصلاة وزكاة وغيرها • ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا لانه « يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والاهانة • وثبت أن اسم المؤمن ، صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة • فاذا قد ثبت هذان الاصلان، فلا أشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا »(١)

وكعادة المعتزلة دائما نجد أنها قد بنيت هذا الاصل على النصوص الدينية والاحاديث النبوية • فمن النصوص الدينية نجد قوله سبحانه « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » (الاسراء ٣١) • وقوله سبحانه « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة ١٣٧) • وقوله سبحانه فى سورة الاسراء (١١٠) « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » •

أما عن الاحاديث النبوية فكثيرة نسوق هنا منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، قول الرسول عليه السلام « خير الامور أوساطها » وكذلك قوله « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك وكأنك ستموت غدا « • وقد فسرت المعتزلة قول الله « •• اهدنا الصراط المستقيم » على أنه الطريق الوسط الذى لا يميل بافراط أو تفريط فى جانب على حساب الجانب الآخر •

ولقد ذهب الاسفراييني فى كتابه « التبصير فى الدين » الى أن الفاسق عندهم «لاهومؤمنولاهوكافروأنه اذا خرج من الدنيا قبل أنيتوب عن ذنوبه يخلد فى النار ولايجوز أن يغفر الله له البتة أو يرحمه • أى أن مرتكب الكبيرة يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ولكونه يشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده أصبح وسطا بين الاثنين ، أى وسطا

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠١ — ٧٠٢ .

بين الكفر وبين الايمان • ولهذا ذهب المعتزلة الى أن عذابه سيكون أقل من عذاب الكافر •

وفى رأى القاضى عبد الجبار أن هذه المسألة شرعية لا مجال للعقل •• فيها لانها كلام فى مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلاوانما المعلوم بالعقل أنه اذا كان الثواب أكثرمن العقاب فان العقاب مكفر فى ذنبه أى يكون بمثابة كفارة • وان كان أقل منه فانه ، أى الثواب ، يكون محبطا فى جنب ذلك العقاب(١) • فالمهم هو أن هذه المسألة لا دخل للعقل فيها لانه يستطيع أن يدرك أن الثواب لبعض الطاعات أكثر من الثواب للبعض الآخر أو أن عقاب بعض المعاصى أعظم من البعض الآخر • بل أن الامر لو ترك للعقل لجوز أن يكون ثواب العقل للاحسان الى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين وان يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها •

ومن الواضح أن المعتزلة باختراعهم هذا الاصل انما كانوا يردون على الخوارج • فنحن نعلم أن الخوارج قد حكمت بأن صاحب الكبيرة كافر وانه يخلد فى النار • أما المرجئة فقالت انه مؤمن بناء على قولها لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة • فأراد المعتزلة بهذه المنزلة أن يتوسطوا بين هذين الرأيين بقولهم انه فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان ••

لقد أشرنا الى أن المعتزلة متسقة مع نفسها ، وانه ليس ثمة تناقض بين مبادئها بعضها وبعض • فكل مبدأ يكمل الآخر ويوضحه ويلقى الضوء عليه • وهذا المبدأ أو الاصل الخاص بالمنزلة بين المنزلتين تجد ترجمة المعتزلة ترجمة حقيقية من خلال بحثها لبعض المشاكل مثل مشكلة الامامة • فلقد أخذت من الشيعة بطرف ومن الخوارج بطرف آخر مكونة بذلك رأيها « الوسط » فى الامام • كذلك تتضح نظرية الوسط هذه

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٨ ، ٦٩٧ •

فى سعيها الدائب بين المشكلة السرمدية مشكلة الصلة بين العقل وبين النقل فلم ترفض المعتزلة العقل أو تقلل من شأنه كما أنها أيضا لم ترفض الدين أو تقلل من شأنه بل سعت الى التوفيق بينهما • ولا شك أن نزعة التأويل عند المعتزلة أوضح دليل على ذلك •

٥ ــ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

يرى القاضى عبد الجبار أن الامر عبارة عن قول سلطة عليا سواء كانت فردا أو جماعة لمن دونها أى دون هذه السلطة « افعل »• أما النهى فهو أيضا كلام موجه من هذه السلطة الى من (أو من هم) دونها فى الرتبة أن « لا يفعل » • أما المعروف فهو كل فعل عرف صاحبه انه حسن أو قامت الادلة على أنه كذلك • أما المنكر فهو كل فعل مناف للمعروف : أى كل فعل يعرف فاعله انه قبيح وغير مباح أو سائغ • ومن المحال أن يقع هذا الممنوع الاخير من الله • وحتى أن وقع فلا يمكن أن يقال أو يطلق عليه أنه قبيح لأنا لا نعرف وجه القبح فيه ولا الادلة تنهض لاثبات ذلك[1] •

وقد استمدت المعتزلة هذا الاصل من القرآن والسنة النبوية فثمة آيات كثيرة تحث المؤمنين على الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بحيث نستطيع أن نقول ان هذا المبدأ الخامس مبدأ عام شامل موجه الى المسلمين جميعا لانهم يشتركون فيه اشتراك المعتزلة أنفسهم • ومن جملة الآيات التى تدل على هذا الاصل قول الحق سبحانه « يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » (لقمان ــ ١٧) • وقوله سبحانه « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٤) وكذلك قوله سبحانه « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله » (الحجرات ــ ٩)،

(١) المرجع السابق ص ١٤١ وما بعدها وكذلك ص ٧٣٩.

وكذلك قوله سبحانه « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران ١١٠) .

أما الاحاديث التي تدل على هذا الاصل ، والتي ساقها المعتزلة لتأكيد رأيهم فهي أيضا كثيرة منها قول الرسول الكريم « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » (صحيح مسلم جـ ٢) . وكذلك ذكر عنه عليه السلام انه قال « لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » .

وكما هو واضح فان هذا الاصل الخامس يندرج في مبحث الاخلاق عند المعتزلة لانه خاص بالسلوك البشرى من جهة الخير والشر ، وهو ما تبحثه الاخلاق بوجه عام . وهذا الاصل أوجبه المعتزلة على كل مسلم . اذ عليه أن يستخدم كل الوسائل : القلب واللسان والسيف لكي ينفذ أوامر الله ومشيئته . ان على المؤمن أن يعبر عن استيائه وعدم رضاه عن الافعال الخارجة عن الشرع وعليه أن يمنعها بسيفه ، فان لم يستطع فبيده فان لم يستطع فبلسانه أو بقلبه .

وقد عبر المسعودى عن ذلك بقوله على لسان حال المعتزلة « أما القول بوجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الاصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وان كان كالجهاد . ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق .

ومن خلال مطالعتنا لكتب الفرق والعقائد نجد أن زعماء المعتزلة قد طبقوا هذا المبدأ على أنفسهم تطبيقا عمليا بحيث أنهم قد حاربوا بالفعل الملاحدة والمرتزقة والمرتدين ما استطاعوا الى ذلك سبيلا . ونشير هنا الى موقف واصل بن عطاء الغزال من بشار بن برد ، وكيف انه قد ظل يهاجمه الى أن طرده من البصرة فلم يعد اليها الا بعد موت واصل .

كذلك نذكر فى هذا الصدد موقف عمرو بن عبيد من أحد الناس المتهمين بالزندقة آنذاك ، وأقصد به عبد الكريم بن أبى العوجاء وكيف أنه قد أشهر فى وجهه السيف طالبا منه الرجوع الى الدين الحق ، والا قطع عنقه .

٤ ـ مشكلة الامامة عند المعتزلة :

ينبغى أن يكون واضحا هنا ان فكرة الامام عند المعتزلة ، تختلف عنها عند الشيعة ذلك أن المعتزلة تنكر أن يكون الامام وسيلة لمعرفة الشريعة . لانهم يذهبون الى أن الشريعة تعرف من الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد والقياس . وذلك متفق تمام الاتفاق مع نزعتها العقلية . ان دور الامام عند المعتزلة هو فى المقام الاول دور سياسى، حيث يقوم الامام بالوقوف على الحالة الاقتصادية والحربية والسياسية. أما عن صلته بالدين ، فان دوره عند المعتزلة ، ليس الا تنفيذ حدود الله فحسب . اما التحريم والتحليل ، فأمر لا يخص الامام ، وانما ينبغى أن يعرف من النص .

على ضوء هذا المفهوم ، وبناء على نزعة المعتزلة العقلية ، ذهبت الى أن الامام لا ينبغى أن يكون بالوراثة أو بالنص ولا ينبغى أن ينتمى الى طائفة معينة . وقد ذكرت فى هذا الصدد بعض الخصائص « الموضوعية » التى ان توافرت فى شخص ما ، وجب تنصيبه أماما . فعندها أن الامام ينبغى أن يكون مبرزا فى العلم ، مجتهدا ، وأن يكون مالكا ناصية اللغة العربية ، حتى يفهم النصوص الدينية فهما جيدا . وينبغى أن يكون عالما بتوحيد الله تعالى وعدله ، وعالما بما يجوز على الله من الصفات وما لا يجوز ، وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالما بنبوة محمد عليه السلام . وينبغى أيضا أن يكون الامام ورعا شديدا ، وأن يكون موضع ثقة المسلمين ، فلا يكذب ولا يغش ولا يخدع ولا ينافق . وان يكون عند حسن ظن الجميع ، حسن السيرة قويا فى غير

عنف ، انه ينبغى أن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب ، وثبات فى الأمور • وباختصار شديد ينبغى أن يكون مجتهدا بكل معانى الاجتهاد(١) •

والمعتزلة لم تكن على رأى واحد من مشكلة الامام فهى ، شأنها شأن سائر الفرق ، قد اتفقت فيما بينها على بعض المشاكل واختلفت على البعض الآخر • ومن جهتنا فاننا نستطيع أن نقول ، فيما يتعلق بمشكلة الامامة ، ان للمعتزلة رأيين رئيسيين يغطيان الموقف الاعتزالى كله : فهناك رأى يقول بوجوب الامامة ، ورأى آخر لا يرى أن ثمة داع للامام ، ذلك أن كل نفس بما كسبت رهينة • ولنعرض بشيء من الايجاز هذين الرأيين بادئين بالرأى الاخير •

(أ) المنكرون لوجوب الامامة :

ذهب نفر غير قليل من المعتزلة (وعلى رأسهم أبو عمران الرقاشى وفضل الحدثى وحسين الكوفى وغيرهم) الى القول بأن الامام ليس شرطا رئيسيا لقيام الدين كما قالت الشيعة ، ومن ثم أنكر هذا الفريق وجوب نصب المعتزلة وعندى أن هذا الرأى يتفق الى حد كبير مع النزعة العقلية عند المعتزلة ، تلك النزعة التى ترى أن كل انسان عاقل مكلف ينبغى له أن يصل الى ادراك وجود الله من نفسه • كما أنه ينبغى له أيضا أن يدرك بمفرده ما ينبغى أن يقوم به تجاه خالقه وما لا ينبغى أن يقوم به •

لقد ذهب هذا الفريق من المعتزلة الى أن الحرية : كل الحرية للجماعة الاسلامية ، فى أن تقيم اماما عليها أو أن لا تقيم ، فهذا لن يؤثر على الدين فى شيء • وذكروا فى هذا الصدد أن الصلاة تصح سواء أقيمت فى حضرة الامام وفى غيبته •

ان هذا الفريق من المعتزلة يرى أن أول وأهم الواجبات الملقاه على كل مسلم هو معرفة الفرائض التى فرضها الله عليه ، والقيام بها

---

(١) راجع شرح الاصول ص ٧٥٣ •

ومراعاتها دائما فى سلوكه ان مع نفسه وان مع الآخرين • ويرى هـذا الفريق من المعتزلة انه اذا حدث أمر احتاجت فيه الجماعة الى حضور أمام أو حكم لكى يحكم فيما شجر بينهم (كجلد الزانى وقطع يد السارق والاعداد للحرب) فان على الجماعة أن تختار من بينها رجـلا صالحا تقيا ، يبجله الصغير والكبير على حد سواء ، للقيام بحل مثـل هذه المشاكل • فاذا زالت هذه الخلافات فليس ثمة داع البتة لوجود هذا الحكم أو الامام • أى أن على الجماعة ، اذا اقتضى الحال ، أن تختار أماما لها بحيث اذا انتهى الغرض الذى من أجلهنصبوا هذا أو ذاك اماما فانه ينبغى أن يزول حكم هذا الامام بزوال غرضه ، ويشبهون ذلك بوجود جماعة فى مسجد حيث ينبغى لها أن تختار من بينها اماما لكـى يؤم الصلاة ، فاذا ما انتهت الصلاة لم يعد ثمة داع له أى لم يعـد اماما •

وكان لا بد لهذه الجماعة أن تؤيد موقفها من انكار وجوب الامامـة بعدة براهين وادلة • ومن جملة ما قالته فى هذا :

١ ــ ان النبى صلى الله عليه وسلم مات دون أن ينص على امام بعده • فلو أن الامامة كانت من شروط الدين كالصلاة والزكاة وغيرها لنص عليها النبى • فعدم نصه عليه السلام على الامامة دليل على عدم وجوبها •

٢ ــ ترى هذه الجماعة أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكا ولم يملك أحدا على أمته ، لان الحكم فى الاسلام ينبغى أن يقوم على مبادىء ديمقراطية • ووجود امام يدين له المسلمون بالولاء والطاعـة يجعل الحكم دكتاتوريا استبداديا ، نظرا لأن الامام ، كما ذهبـت هذه الجماعة لا بد وأن يدعو الى الغلبة ومحاولة البعض التقرب منه ، وذلك لا بد وان يتم على حساب البعض اذ سيسعى كل فريق الى الحديث عن الآخرين ••• الخ •

ومن جهة أخرى فان وجود امام يأخذ عنه المسلمون دينهم أمر من شأنه ان يؤدى الى فساد الدين ۰ لان أى خطأ من الامام فى فهم نص ما أو تأويله لبعض النصوص تأويلا فاسدا أو ميله لاحدى الجماعات دون غيرها لاسباب غير دينية ۰۰۰۰ كل ذلك من شأنه أن يفسد الدين۰

٣ — ويرتبط بالنقطة السابقة انه يصعب على المسلمين خلع الامام وتعيين امام آخر بدلا منه ۰ ذلك أن الامام لاشكقدمك معظم السلطات: خاصة التشريعية والتنفيذية وقربهما منه ۰ ولهذا فان رفعه لن يتم الا بعد صراعات مريرة سوف تؤدى بحياة نفر غير قليل من المسلمين ۰ وقد عبر « الناشيىء الاكبر » فى كتابه « مسائل الامامه » عن رأى هذا الفريق ۰۰ وخلع الملك عند وقوع الاحداث منه موجب لاختلاف الامـة وانتشار الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الاحكام ۰ وقد أوجب الله عـز وجل على المسلمين منع كل من حاول أن يغير شيئا من أحكامه ۰ والملوك غير مأمونين على التبديل والتغيير وازالة الاحكام عن مواضعهـا واذا كان هذا هكذا ، فكلما احدث الامام حدثا فواجب على الامة منعه وفى هذا تناقض الدين وفساده والاشتغال لمجاهدة الائمة والخوف من غلبـة الملوك ولا سيما اذا كان أهل البغى والفساد شأنهم الميل الى المـلوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم(١) ۰

(ب) القائلون بوجوب الامامة :

فى مقابل هذا الاتجاه السابق القائل به نفر قليل من المعتزلة نجـد اتجاها آخر تزعمه الرهط الاكبر من المعتزلة ، واقصد به القائلين بضرورة وجود الامام ۰ لكن ينبغى أن نلاحظ أن هذا الفريق وان كان يقـول بضرورة وجود الامام لقيام الدين الا أنه لم يذهب الى القول بالنص على الامام ۰ بمعنى أن هذا الفريق يرى أن الامام ينبغى أن يعين عن طريق الانتخاب الحر المباشر ۰ صحيح أن هناك شروطا رئيسـية

---

(١) الناشىء الاكبر : مسائل فى الامامة : ص ٤٩ — ٥٠ ۰

ينبغى أن تتوافر فى الامام ، لكن ذلك لا يمنع من أن يكون من أهـم هذه الشروط الرئيسية حب الناس اه ورضاهم عنه ومؤازرتهم اياه . على أن هؤلاء القائلين بوجوب الامامة قد اختلفوا فيما بينهم بشـأن السؤال القائل : هل تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل أم لا ؟

وقبل أن نوضح موقف هذه الجماعة من هذا السؤال علينا أولا أن نوضح معنى كلمة « الفضل » و « المفضول » و « الفاضل » . وهنا نقول ، ان المقصود بكلمة « الفضل » فى الامامة عدة أمور منها :

(ا) ان يكون الامام أقدم فى الاسلام من كل المنافسـين لـه على الامامة .

(ب) ومنها أيضا أن يكون الفضل راجعا الى الزهد ، لان أكثر الناس زهدا فى الدنيا ، أكثرهم عدلا وأثقبهم بصرا وبصيرة . هـذا الى جانب أن أزهد الناس أرغبهم فى الآخرة . ولا شك أن صفة الزهـد هذه تصبغ الامام بصبغة خاصة تنعكس بلا شك على أعماله وأحكامه بين الناس .

(ج) أمر ثالث تشير اليه كلمة « فاضل » هو التفقه فى الدين . فالامام الفاضل لا بد أن يكون على علم كامل بأمور الدين ، حتى يستطيع أن يعرف الناس الحلال من الحرام ، وأن يفصل بينهم فى القضايا التى تعرض عليه بما يتفق والدين .

ثم ان بعض الفرق (كالزيدية) اشارت الى أن « الفضل » الخاص بالامام ينبغى أن يتضمن الشجاعة والاقدام والمبارزة . فمن يفضل غيره فى الحرب ، ينبغى أن يتبوأ منصب الامامة .

على ضوء ذلك يمكن أن نفهم ما المقصود بوجود امام فاضل ، وما معنى أن يكون فلان مفضولا وآخر فاضلا . فالفضل هنا كله قائم على أسس واعتبارات موضوعية .

نعود اذن لنقول : لقد تساءلت هذه الجماعة عن هل تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل أم لا ؟

وكان من نتيجة الاجابة عن هذا السؤال أن اضحت هذه الفرقة فرقتين فقد ذهبت جماعة الى القول بامامة المفضول مع وجود الفاضل، وذهبت جماعة أخرى الى انكار ذلك قائلة : انه لا تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل . ولنعرض لكل جماعة من هاتين الجماعتين بشيء من التفصيل .

١ — القائلون بامامة الفاضل :

يرى هذا الفريق الذى يتزعمه من المعتزلة : عمرو بن عبيد ، وصالح بن عمرو الاسوارى ، وأبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام وضرار ، وحفص الفرد وغيرهم أقول رأوا أن النبى عليه السلام كان أفضل خلق الله ، لانه لا توجد منزلة أفضل من منزلة النبوة .

ولما كانت منزلة الامام تلى منزلة النبوة مباشرة : ان من حيث شرفها وان من حيث اهميتها السياسية والدينية ، فان الامام ينبغى أن يكون أفضل الناس بعد رسول الله . أى أن الامام ينبغى أن يكون أفضل رجل فى عصره . فلا ينبغى أن يكون هناك امام للمسلمين مع وجود من هو أفضل منه . أن الامام هو الذى يحكم بين المسلمين بالعدل ويؤدبهم ويعلمهم شئون دينهم ودنياهم ، فكيف يصح أن يكون المؤدب أفضل من المؤدب ، وكيف يكون المأموم خيرا من الامام وكيف يكون المتعلم أفضل من المعلم ....

لقد ذهب أبو الهذيل العلاف والنظام وضرار وحفص الفرد الى القول بأن أبا بكر الصديق ، الذى تولى امامة المسلمين بعد رسول الله، كان بلا شك أفضلهم بعده عليه السلام . ومن أجل هذا قدمه الصحابة والمسلمون فى الامامة . ذلك انه لا يصح أن يتولى المفضول الامامة الا من خلال أمرين :

(ا) أما أن يستولى المفضول على السلطة بالاكراه من النـاس ويرغمهم على ذلك ، وهذا أمر باطل •

(ب) وأما أن يستولى المفضول على الامامة من خلال اختيار سيء تتحكم فيه المصالح والرغبات الشخصية على المصلحة العامة ، وهـذا بلا شك سوف يؤدى الى فساد الدين •

فاذا ما طبقنا هذين الامرين على من خلف الرسول الكريم ، وهو أبو بكر الصديق ، وجدنا أن هذين الامرين لا ينطبقان عليه رحمه الله• فأبو بكر لم يأخذ الامامة بالاكراه من المسلمين ، كما أنه لم يبث له أعوانا بينهم للحث على اختياره • لقد بايعه المسلمون بالاجماع ولم يتخلف عنهم الا من كان فى قلبه مرض • وحتى هؤلاء المرضى ما لبثوا أن عادوا الى رشدهم وبايعوا أبا بكر وكانوا من أهم أعوانه • لقد قال الرسول عليه السلام « •••• ولم تكن أمتى لتجتمع على ضلالة » • فاذا كان المسلمون قد أجمعوا على أبى بكر ، فذلك لا لشىء الا لانه أفضلهم • وهذا الذى ذكرناه فى حق أبى بكر الصديق يقال فى شأن عمر وعثمان وعلى بن أبى طالب •

صحيح أنه قد اختلفت الاقوال فى شأن عثمان بن عفان (وكذلك فى على) لكنا لا نعلم أن كانت اخطاؤه كبيرة أم صغيرة • فان كانـت صغيرة فهو من المؤمنين • أما اذا كانت كبيرة فانه يكون من الفاسقين • لكن ذلك لم يمنع من أن المسلمين قد عقدوا عليه ونصبوه اماما لهم • فاذا كان قد أساء ، فمن الواجب عليهم خلعه واحلال غيره محله •

أما عن على بن أبى طالب فهم يذهبون الى أنه كان أفضل الناس فى الوقت الذى تولى فيه الامامة • أما عن الحروب التى نشبت بينـه وبين كل من طلحة وعائشة والزبير فانهم كانوا يميلون الى جانب الامام مع عدم تكفيرهم الآخرين • ذلك أن الاخبار مختلفة حتى الآن فى السبب الذى من أجله نشبت الحرب بينهما •

فقد قيل انهم حاربوه لضمه قتلة عثمان بن عفان اليه ••• وقيل أيضا أنهم حاربوه لانه اكرههم على بيعته • ويروى فى هذا أنهم قالوا « بايعناه والسيف على رقابنا(١) • والمكره لا بيعة له والاستكره للناس على أن يبايعوه ليس بامام • وقد قيل من جهة أخرى وأخيرة انهم أدعوا مثل هذه الدعاوى عليه وانها لم تكن حقيقية اذ بين على زيفها وبطلانها •

لقد قال جماعة المعتزلة فى النهاية « نحن نشهد لعلى بالامامة لانه قد بايعه قوم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تعقد بمثلهم الامامة ، ونقف فى على وفى طلحة والزبير فلا نتولاهم جميعا ولا نتبرأ منهم ولكن نتولى كل واحد منهم على الانفراد • ونعلم انه لا بد من أن تكون احدى الطائفتين عند الله صلحاء : اما طلحة والزبير وأصحابهما واما على ابن أبى طالب واصحابه • وزعموا أن سبيلهم سبيل المتلاعنين الذين يعلم أن احدهما كاذب والآخر ليس بكاذب واحدهما ضال والآخر ليس بضال • فيجب على الناس أن يتولوا كل واحد من المتلاعنين على الانفراد وتقبل شهادته مع بينة ولا يتوليان اذا اجتمعا ولا تقبل شهادتهما معا(٢) •

ولقد خالف هذه الفرقة من المعتزلة وانشق عنها كل من ضرار وحفص الفرد ومن تبعهم ، وكان رأيهم هو أنه لا تصح توليه على ولا طلحة ولا الزبير ولا أى فرد ممن خاض حرب الجمل • كذلك فانهم لا يكفرونهم ولا يتبرأون منهم ولا يترحمون عليهم • فقد يصح أن يكونوا فسقه• ويشبهون ذلك برجلين فى حجرة مغلقة قال احدهما انا مسلم وقال الآخر أنا كافر ، فدخلا عليهما فوجدوهما قد فارقا الحياة • فكيف يصح ، والحالة هذه ، ان نقول أن هذا هو المسلم وذاك هو الكافر مع أنا نعلم يقين العلم ان احدهما كافر والآخر مسلم •••

---

(١) مسائل الامامة ص ٥٣ •

(٢) الناشىء الاكبر ص ٥٤ •

أما هاشم بن عمرو الفوطى والقاسم بن خليل الدمشقى ؛ وهما من القائلين بامامة الفاضل فلهما رأى غريب وطريف فيما يتعلق بالاحداث التى تمت بين على من جهة وبين طلحة والزبيرمنجهةأخرى • فهما يذهبان الى ان عليا وطلحة والزبير وغيرهم لم يتحاربوا ولم يتبرأ بعضهم من بعض • ذلك انهم اجتمعوا معا بالبصرة للنظر فى شئونهم • فلما اختلفوا على مقتل عثمان ومن الذى قتله ، انفعل نفر من المعسكرين على الآخر الامر الذى أدى الى نشوب الحرب بينهم • فالحرب نشأت على كره منهم جميعا ولم يسع واحد منهم الى اشعال نارها •

٢ ـ القائلون بامامة المفضول :

فى مقابل الاتجاه الاول الذى أوجب امامة الفاضل وبطلان صحة امامة المفضول ، نجد اتجاها آخر يتزعمه « بشر بن المعتمر » الذى قال بصحة امامة المفضول مع جواز الافضل • وقد تبعه على رأيه هذا نفر كثير من عامة المعتزلة •

أما عن بشر فيرى أن عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن أبا بكر الصديق وعمر وعثمان وغيرهم كانوا أقل منه فضلا • معنى هذا أن عليا كان أجدر بالامامة من غيره • غير أن قريشا كانت تميل الى أبى بكر لكبر سنه من جهة ، ولصحبته رسول الله من جهة أخرى • أضف الى ذلك أن قريشا قد فضلت أبا بكر على على لان عليا كان له دور رئيسى فى كل حرب خاضها المسلمون • ومعنى هذا أن عليا قد قتل وعادى قبائل كثيرة من قريش وغير قريش • فاذا تولى الامامة ، والحالة هذه ، لاختلف المسلمون حوله أشد اختلاف ولادى ذلك الى فرقة كبيرة بينهم •

على اذن كان جديرا بالامامة وكان أهلا لها ويستطيع أن يتحمل مسئولياتها غير أن الظروف السياسية والاجتماعية قد عطلت أو أن شئت أجلت توليه الامامة مباشرة بعد رسول الله •

ويعتمد بشر فى قوله باحقية على بالامامة ، بعد رسول الله ، على أنه كان من أهل بيت الرسول ، وأنه كان زوج بنته عليه السلام • ليس هذا فقط بل انه اعتمد أيضا على الصفات التى امتاز بها على عن غيره من الائمة والتى تجعله أجدر بالامامة عن غيره من المسلمين المعاصرين له•

يقول بشر بن المعتمر : اذا كان الفضل فى الدين ينال بالعلم والعمل، فان عليا رحمه الله كان ارجحهم علما وأفضلهم عملا • كذلك كان رحمه الله من أوائل أولئك الذين دخلوا فى الاسلام وآمنوا بالرسالة المحمدية • أضف الى ذلك أن ابن أبى طالب كان من أعظم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جهادا وأشدهم بذلا لمهجته فى الحرب • كذلك فان عليا من أزهد أصحاب رسو لالله فى الدنيا • فلقد أجمع المؤرخون على أنه كان يملك مالا كثيرا وكان قائما على بيت المال • ويحكى أنه كان ينظر الى الدراهم والحلى وغيرها ويقول : ياصفراء يابيضاء غرى غيرى •

لهذه الاسباب يتضح أن عليا قد جمع بين صفات متعددة قل أن تجتمع فى غيره ولهذا ذهب هذا الفريق من المعتزلة الى القول بجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل :

على أن هناك رأيا آخر انفرد به أبو بكر الاصم — وهو من القائلين بامامة المفضول — فحواه « ان الناس قد يولون الامامة رجلا يكون أفضلهم عندهم فى الوقت الذى يعقد له فيه الامامة • ويجوز أن يظهر فى الامة بعد ذلك من هو أفضل منه • لان الناس يتلاحقون فى الفضل فيكون الانسان اليوم مفضولا وغدا فاضلا ، ويكون اليوم جاهلا وغدا عالما • فليس للناس — هكذا يقول الاصم — أن يخلعوا امامهم لان رجلا من الائمة صار أفضل منه • ولو كان هذا لهم ، كانوا فى كل يوم يخلعون اماما ويولون آخر • قال « واذا كان الدين مانعا من هذا ، فامامة المفضول جائزة على هذا الوجه ، لانه قد يجوز ان يكون الامام اليوم أفضل الامة واعلمها ، وأن هذه حاله ما لم يلحق به رجل فيصير أفضل منه فيكون الامام فى هذه الحالة مفضولا[1]» •

---

(١) مسائل الامامة ص ٥٩ •

وعند أبى بكر أن الامامة لا ينبغى أن تكون بالاغتصاب والقوة ، ولا ينبغى للمرء الفاضل أن يسعى اليها ، بل ينبغى أن تسعى هى اليه، أو على حد قوله : ينبغى أن تعقد لمن تمد اليه الاعناق طوعا بعد النظر والتشاور ورضى الامة واجتماع الكلمة .

ويذهب أبو بكر فى هذا الشأن الى أن امامة على بن أبى طالب كانت باطلة لانها كانت عن غير شورى الامر الذى أدى الى أن ينازعه المناظرون له فى الفضل . فقد أبوا أن يسلموا له الامامة . ولهذا فان أبا بكر الاصم قد أيد معاوية — الذى كان عمر بن الخطاب قد ولاه الشام — فى موقفه من على بن أبى طالب . فلقد أبى معاوية أن يدين له بالولاء والطاعة اللهم الا اذا اجتمع المسلمون وتشاوروا فيما بينهم واجمعوا على امامته .

٥ — فرق المعتزلة

بقى أن أتحدث الآن عن بعض فرق المعتزلة(١) . والحقيقة أن جماعات المعتزلة متعددة ومتنوعة ، بحيث يصعب علينا حصرها والحديث عنها . فهناك الواصلية والهذيلية والنظامية والخابطية والحدثية ، والبشرية والمعمرية ، والمردارية ، والثمامية والجاحظية : والكعبية ، والجبائية وغيرها . ولهذا سوف نتكلم عن أهم هذه الفرق وأوسعها انتشارا . ولنبدأ ذلك بـ « الواصلية » .

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الصدد الى كتب المؤرخين الاسلاميين والمتكلمين مثل : الشهرستانى فى ملله وابن خلكان فى وفياته وابن حزم الاندلسى فى فصله والاشعرى فى مقالاته وزهدى جار الله فى كتابه المتاز عن «المعتزلة» وكذلك يمكن الرجوع الى كتاب (المنية والامل) لابن المرتضى وكذلك شرح المواقف للايجى والبغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق وكذلك كتاب الكامل فى التاريخ لابن الاثير ومحصل افكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ... الخ .

١ — الواصلية

الواصلية هم أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، الذى ولد ما يقرب من عام ٨١هـ وتوفى عام ١٣١ هـ (تقريبا) .

وواصل هو مؤسس جماعة المعتزلة كما ذكرنا وكما يذكر المؤرخون. ولقد كان واصلا من أمهر الخطباء والمجادلين . فقد أجمع المؤرخون على أنه كان دائما يتجنب « الراء » فى كلامه لانه كان الثغ . ولم يكن تجنبه لهذا الحرف يقلل شيئا من حسن كلامه وصياغة تعبيره . وهذا يدل على قدرة قل أن تتوافر فى غيره . ولقد سعى واصل الى نشر مذهب المعتزلة ، فكان أن جند لذلك نفرا من أمهر تلاميذه انعكست مهارتهم فى نجاحهم فى نشر مبادىء المعتزلة وذيوعها على كل المستويات.

ونذكر فى هذا الصدد ، كما يقول ابن المرتضى فى كتابه « المنية والامل »(١) ، أن واصلا قد بعث الى المغرب عبد الله بن الحارث ، حيث استجاب له خلق كثير . كذلك بعث الى خراسان حفص بن سالم حيث دخل ترمذ ولزم المسجد حتى ذاع صيته وانتشر . وهناك ناظر حفص جهما وأفحمه . كذلك بعث واصل القاسم بن السعدى الى اليمن وبعث أيوب الى الجزيرة وبعث عثمان الطويل (استاذ العلاف) الى أرمينية. وهكذا سعى واصل بكل جهده الى بث اتجاه المعتزلة ما استطاع الى ذلك سبيلا .

ولقد كانت لواصل مؤلفات عدة لم يبق لنا منها شىء الا تلك الخطبة التى لم يذكر فيها الراء . وهذه الخطبة لا تفيدنا كثيرا فى هذا المجال . أما مؤلفاته المفقودة فمنها :

١ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٢ — كتاب التوبة .

---

(١) راجع طبقات المعتزلة ص ٤١ — ٤٨ من نشرة د . النشار وكذلك الفرق بين الفرق ص ١١ .

٣ ــ كتاب أصناف المرجئة •

٤ ــ كتاب معانى القرآن •

٥ ــ كتاب الخطب فى التوحيد والعدل •

٦ ــ كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد •

٧ ــ كتاب السبيل الى معرفة الحق •

٨ ــ كتاب فى الدعوة •

٩ ــ كتاب طبقات أهل العلم والجهل •

ومن المعلوم أن من أول المقالات التى اسندت الى واصل هى قوله كما اشرنا بالمنزلة بين المنزلتين • ذلك أن الناس كانوا مختلفين فى عهده فى صاحب الكبيرة هل هو فاسق أم لا ؟ أما الخوارج فكان من رأيهم أن مرتكب الكبيرة كافر وأنه سيخلد فى النار • ولقد ذهب واصل الى خلاف ذلك وقال : أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا بل هو فى منزلة بين الاثنين • فالفاسق عنده اذن لا مؤمن ولا كافر •

والفسق عنده فى منزلة بين الكفر والايمان • قال قد اجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور • فهو اسم له صحيح باجماعكم ، وقد نطق القرآن بذلك فى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون •

ولعل منطق مذهب واصل فى هذا هو أن الايمان ليس الا مجموعة خصال اذا توافرت فى انسان سمى مؤمنا وهو اسم مدح ، وان الكفر كذلك مجموعة خصال اذا اجتمعت فى انسان سمى كافرا وهو اسم ذم • وعنده ان الفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا كما أنه من جهة أخرى ليس كافرا ، لان الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها • فاذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبه فحكمه التخليد فى النار اذ ليس فى الآخرة الا

فريقان : أهل الجنة وأهل السعير • لقد وافقت « الواصلية » هنا جماعة الخوارج ، من حيث أن النار هى مثوى صاحب الكبيرة ، وقد تكون الخوارج متسقة مع نفسها لانها ذهبت الى أن صاحب الكبيرة ليس موحدا ، بينما يذهب واصل ، ومن معه الى أن صاحب الكبيرة رجل موحد • ومع ذلك ، فانه اذا مات عن كبيرة فانه سيخلد فى النار • وهنا نتساءل : ما الفرق بينه اذن وبين أولئك الذين أنكروا الوحدانية جملة وتفصيلا!!•

ولقد ذهب واصل فيما بعد الى القول بنفى قدم الصفات الالهية كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرهما رغم أن رأيه فى هذا لم يكن تاما كاملا ولعله اعتقد أن اثبات صفة أو صفات قديمة الى جانب الذات الالهية من شأنه أن يؤدى الى القول بوجود أكثر من اله • وقد انتهى اصحاب واصل الى رد جميع الصفات الالهية الى كونه عالما قادرا ، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان له • أى انهما بمثابة وجهان للذات القديمة من خلالهما ننظر الى هذه الذات فنقول انها عالمه وانها قادرة من حيث أن العلم مغاير للقدرة •

يقول الشهرستانى : « ان القاعدة الاولى فى مذهب واصل هى القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة • وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة • وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو « الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين • قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت الهين • وانما شرعت أصحابه فيما بعد مطالعة كتب الفلاسفة • وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائى أو حالتان كما قاله ابو هاشم »(١) ••

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١ وعن الجبائيان : ابى على وابى هاشم راجع الرسالة التى قام بها الصديق على فهمى خشيم عن « الجبائيان » وحصل بها على درجة الماجستير من آداب عين شمس تحت اشراف استاذنا الدكتور ابو ريدة .. وقد طبعت الرسالة فى كتاب الان .

ولعل واصلا كان يهدف هو وجملة من تبعه من المعتزلة بنفيهم الصفات الالهية الرد على المشبهة والحشوية الذين كانوا يحاولون الربط بين الصفات الالهية من جهة وبين الصفات البشرية من جهة أخرى ، وما يتبع ذلك من مشابهة بين العبد والرب • فأراد واصل أن ينزه الله عن كل ما عداه ومن عداه من مخلوقات فقال انه وحده سبحانه قديم وما عداه فحادث ، وان الصفات الآلهية عين الذات فليس ثمة ذات وصفات ••• الخ •

كما أن واصلا كان يهدف أيضا من قوله بنفي الصفات المذاهب الضاربة الى اثبات اصلين للعالم أى مذهب (الثنوية) • وهذا يتضح من تأكيده امتناع القول « بقديمين أزليين » • ذلك انه يرى اننا اذا أثبتنا الذات ، ثم اثبتنا المعنى والصفة القديمة نكون بذلك قد أثبتنا قديمين • وهذا هو مذهب المانوية والمزدكية والزرادشتيه وغيرها •

كذلك ذهب اتباع وصل الى القول بالقدر وان الانسان مسئول عن أفعاله • وهم بهذا انما يسلكون فى ذلك مسلك « معبد الجهنى » و « غيلان الدمشقى » كما قرر الشهرستانى • ولقد أكد واصل ذلك بقوله « ان البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه • فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله • والرب تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم • قال: ويستحيل أن يخاطب الله العبد بقوله « افعل » وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة • واستدل بآيات على هذه الكلمات(١) •

---

(١) الملل والنحل جا ص ٥١ .

بقى أن نقول : ان واصلا — وطبقا لمذهبه — لم يكفر أحدا من أصحاب معركة الجمل أو معركة صفين • وكان رأيه أن احدهما مخطىء والآخر مصيب دون أن يعين أو يحدد من المخطىء منهما ومن المصيب •

فلقد وجد واصل أن الناس مختلفون بشأن على من جهـــة وطلحة والزبير وعائشة وجملة أصحاب الجمل من ناحية أخرى • وكان للخوارج ، كما نعلم رأيها وهو أنهم كفروا فى بداية الامر خصوم على حيث آمنوا فى البداية بأنه على حق ، حتى قبل مبدأ التحكيم ، حينئذ كفره الخوارج وحاربوه • أما أهل السنة ، فكان رأيهم ، كما نعلم أيضا، ان الفريقين المتحاربين مسلمان ولم تذهب الى تكفير واحد منهم •

هنا جاء واصل بمقالته الفريدة ، وهى أنه قد قرر أن احد الفريقين ناسق ، ولكنه لا يدرى من هو هذا الفريق • يقول البغدادى « أن واصلا زعم أن فرقة من الفرقتين فاسقة لا بعينها (أى دون أن يحدد من هى) وانه لا يعرف الفسقة منهما • وأجازوا (اتباع واصل) ان يكـون الفسقة من الفريقين : عليا واتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر ••• وأجاز كون الفسقة من الفريقين : عائشة وطلحة والزبير وسائر أصحاب الجمل •••• ثم قال : لو شهد على وطلحة أو على والزبير أو رجل من أصحاب الجمل عندى على باقة بقل لم احكم بشهادتهما، لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه • ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما(١) » •

٢ — الهذيلية

أما الفرقة الثانية ، والتى نود أن نشير اليها من فرق المعتزلة ، فهى « الهذيلية » أصحاب أبى الهذيل العلاف (١٣٥ — ٢٣٥ هـ) شـيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم • أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد عن واصل بن عطاء الغزال (٢) •

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠ •

(٢) راجع المرجع السابق ص ١٢١ •

ولقد نبغ العلاف منذ صباه فى فن الجدل والحوار • ويبدو أنـه قد حفظ القرآن فى فترة مبكرة من حياته • ومما يدل على نبوغـه المبكر ، تلك الرواية الطريفة التى ذكرها لنا « الخطيب البغدادى (فى كتاب تاريخ بغداد جـ ٣) ، وخلاصتها ان رجلا يهوديا قد قدم الى البصرة ، واخذ يهاجم كثا بالمسلمين مفحما خطباءهم ومجادليهم • ولقـد سمع بأمره العلاف وكان له من السن خمس عشرة سنة ؛ فسـعا اليـه بصحبة عمه الذى حذره من هذا الكاهن الداهية • ولكن العلاف أصر على ذلك • ويقول العلاف « ودخلنا على اليهودى فوجدته يقرر الناس الذين يكلمونه بنبوة موسى • ثم يجحدهم بنبوة نبينا ، فيقول : نحن على علم ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى الى أن نتفق على غيره فنقر بـه •

قال العلاف : فدخلت عليه ، فقلت له : أسألك أو تسألنى ؟ فقال اليهودى : يابنى أو ما ترى ما أفعله بمشايخك ؟ فقلت له : دع عنك هذا واختر اما أن تسئلنى أو أسألك • فكان ان سأله اليهودى قائلا : خبرنا اليس موسى نبيا من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله ـ تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك • ؟

قال العلاف : ان الذى سألتنى عنه من أمر موسى عندى على أمرين : احدهما انى أقر بنبوة موسى الذى أخبر بصحة نبينا وأمـر باتباعه وبشر به وبنبوته • فان كان عن هذا تسألنى فأنا مقر بنبوته • وان كان موسى الذى تسألنى عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمر بأتباعه ولا بشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته بل هو عندى شيطان مخرق ـ فتحير اليهودى من رد العلاف • وكان ان تـرك اليهودى البصرة على أثر افحام العلاف له •

---

(١) راجع طبقات المعتزلة ص ٥٤ ـ ٥٩ ، ص ١٩١ من نشرة د • النشار •

وهناك روايات أخرى أوردها بعض المتكلمين والفقهاء كالقاضى عبد الجبار المعتزلى وابن المرتضى والبغدادى وغيرهم • وكلهم على أن العلاف كان له كعب عال فى الجدل والحوار وانه أفحم الكثيرين ودافع عن الدين الاسلامى ضد المبتدعة والمنحرفين والزنادقة وغيرهم • ولقد قيل أنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل •

أما عن مؤلفات العلاف ، فلقد كنا نتوقع لرجل هذا شأنه حيث عاش قرنا كاملا من الزمان ، أن تكون له مؤلفات كثيرة • ولكن للاسف الشديد لا توجد له الا بعض الشذرات المتفرقة هنا وهناك فى بعض كتب الفرق والعقائد • وقد ذكر ابن خلكان أن هناك كتابا للعلاف اسمه «ميلاس » ويبدو أن ميلاس هذا كان رجلا مجوسيا أسلم على يد العلاف فكتب كتابا بأسمه • كذلك يذكر البغدادى صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » بعض الكتب للعلاف منها « الحجج » وكتاب « الرد على النظام » ثم كتاب « القوالب » •

ومن أهم ما ذهبت اليه الهذيلية هنا أن البارى سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته اذ لا فرق عنده بين الصفة والذات فهما شىء واحد • وفى رأى الشهرستانى أن العلاف قد أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين ذهبوا من قبل الى أن الذات الالهية واحدة لاكثرة فيها بوجه ، وان الصفات ليست معانى وراء الذات قائمة بها ، بل هى عين الذات ، لانه اعتقد ، بالاضافة الى ما سبق عند واصل — ان فى اثباته الصفات وجوها للذات تأكيد لقول النصارى بالاقانيم • ونظرا لانه كان يواجه خصومه آنذاك من النصارى واليهود والمذاهب الثنوية ، فانه أراد أن يبعد الذات الالهية عن كل ما من شأنه أن يوحى بوجود أكثر من قديم • فالله عنده ليس كمثله شىء : فهو واحد ، ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد • كذلك ذهب الشيخ العلاف الى أن هذه الصفات ترجع الى السلوب • بمعنى انى اذا قلت ان الله عالم فانى انفى عنه صفة الجهل • واذا قلت ان الله

قادر فانى بهذا انفى عن الذات الالهية صفة العجز • وهكذا يقـول العلاف • هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هى هو . وهو حـى بحياة هى هو • وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته • وكان يقول : اذا قلت ان الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون • واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور • واذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهى الله ونفيت عنه موتا(١)•

وقد ميز العلاف هنا بين صفات الذات وبين صفات الافعال فعنده نجد أن صفات الذات هى التى يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها • أما صفات الافعال فهى التى يمكن أن يتصف الله بها وباضدادها • أو ان شئت قل : ان الصفة الذاتية هى التى تلزم الذات وتلازمها • فمثـل هذا النوع من الصفات لا يصح أن يوصف الله به وبضده • فصفة العلم، وهى من صفات الذات ، لا يمكن أن يوصف الله بضدها ولا بالقدرة على ضدها • فهو سبحانه لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على الجهل •

أما عن صفات الافعال فهى المشتقة من الفعل مثل الخالق والرازق والمعطى هذا النوع من الصفات من الممكن أن يوصف الله به وبضده وبالقدرة على ضده • فمن الممكن أن يوصف سبحانه بالكره وبالقـدرة على أن يكره ، انه يوصف بالعطاء والمنع والرفعة والذلة وغيرها مـن صفات كالرضى والسخط وغيرهما ••

والى جانب هذا التمييز السابق بين صفات الذات وصفات الافعال نضيف انه اذا اشتق اسم الله من فعل الله أو من فعل غيره (كالمعبود مثلا) كانت هذه الصفات صفات أفعال ، وما عدا ذلك فهو من صفـات الذات •

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣ وما بعدها .

ولقد تابع العلاف رأى المعتزلة القائل بأن الصفات الالهيـــة كلها ترجع الى صفتى العلم والقدرة • ورأيه فى هذا هو أن الله يعلم نفســه، وان نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية • فعلمه اذن لا غاية له ولا نهاية ، أما ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية فى العلم به والقدرة عليــه والاحصاء له اذ ليس يخفى على الله شيىء منه ولا يعجزه شيىء منه • بعبارة أخرى نقول : انه فيما يتعلق بالذات الالهية نجد أن علم الله وقدرته لا حد لهما ، مثلهما فى ذلك مثل الذات الالهية • أما فيما يتعلق بالاشياء فان العلم بها والقدرة عليها محدودان بحدود الاشياء ذاتها • ذلك أنه اذا كان شيىء محدودا ، فان القدرة عليه والعلم به يكــون شأنهما شأنه • بعبارة ثالثة أوضح : أن ما يميز القديم من المحدث هو أن علم القديم وقدرته لا حد لهما أما العلم بالمحدث المحدود والقدرة عليه فمحدودان متناهيان • وقد قال أبو الحسين الخياط فى هذا ان للاشياء المحدثات كلا وجميعا وغاية ينتهى اليها فى العلم بها والقدرة عليها • فلما كان القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل، وجبأن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وان يكون له كل وجميع •

ولا شك أن مثل هذا الرأى ترفضه الاشاعرة كما سنرى • ولهذا نجد عبد القاهر البغدادى يقرر رأى العلاف فى هذا الشأن على الوجه الآتى : « ومن فضائح أبى الهذيل العلاف : قوله بفناء مقدورات الله ــ عز وجل ــ حتى لا يكون بعد فناء المقدورات قادرا على شيىء • ولا جل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شىء ولا يقدر الله عــز وجل فى تلك الحال على احياء ميت ولا على تحريك ساكن ولا على تسـكين متحرك ، ولا على أحداث شيىء ولا على افناء شيىء مع صحة عقــول الاحياء فى ذلك الوقت »(١) •

ولا شك أن هذا فهم سيىء لموقف العلاف ، لان الشيخ انما كــان

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٢ وراجع ابن حزم : الفصل جـ ٥ ص١٩٢ •

يقصد بذلك أن يجادل خصومه فحسب . ومن جهة ثانية فان العلاف يرى أن الله سبحانه وبعد أن تنتهي مقدوراته ، سوف يضع في أهل الجنة اللذات كلها فيبقون على ذلك في سكون دائم . أضف الى ذلك من جهة ثالثة — وهذا هو المهم — أن الشيخ أراد أن يقول : مادام الشيء محدودا متناهيا ، فانه يقتضي لكي يفنى أو يتغير قدرة محدودة متناهية، اذ القدرة اللامتناهية ينبغي أن يكون معلولها لا متناهيا ... واذا جاز لنا استخدام عبارات الفيلسوف اليوناني أرسطو ، لقلنا : ان قدرة الله ، فيما يتعلق بالموجودات المتعينة الموجودة بالفعل محدودة متناهية ، أما قدرة الله من حيث القوة فهي قدرة لا متناهية من حيث أن الامكان لا متناه . « ومعنى هذا أن الداعي الى قول أبي الهذيل بفناء المقدورات ، هو القاعدة القائلة : ان ماله بداية فله بالضرورة نهاية . وما دامت المقدورات لها بداية لانها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله ، فان لها نهايه قطعا . وفي مقابل ذلك : فان ما لا بداية له لا نهاية له . وهذه قاعدة مقررة عند ارسطو في اثباته لازلية وابدية الحركة . وأبو الهذيل لم يفعل هنا الا أن طبق هذه القاعدة الارسطية فيما يتعلق بما هو حادث أي ماله بداية (١) .

وفي محاولة من العلاف لتنزيه الذات الالهية تنزيها مطلقا ، ذهب الى أن الله لا يفعل الا ما هو أصلح ولا يمكن أن يصدر عن الذات الالهية الكاملة الا ما هو أكمل . وقد نفى العلاف أن يفعل الله أي فعل غير كامل . وكان قوله في هذا كما ذكر الاشعري : ان فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الاصلح من الاشياء فساد والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لكان جميعا فسادا . ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل . انه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى. والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح

---

(١) د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ١٥٦ دار العلم للملايين سنة ١٩٧١ وقارن الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٠٣ .

لانه أولى به • وقد كان العلاف يرمى من هـذا الى هدم نظرية الكسب الاشعرية القائلة بأن قدرة الله تعم كل الممكنات وأن الله هو الفاعل لكل شيىء وان العبد لا يقدر فى الحقيقة على فعل أى شيىء كما سنرى •

أضف الى هذا ان العلاف كان يرمى من قوله هذا تأكيد قول المعتزلة المتعلق بالحرية الانسانية والذى يميز بين قدرة العبد وبين قدرة الرب • فقد جعلت المعتزلة لكل قدرة من هاتين القدرتين مجالا خاصا بها لا ينبغى لاحداهما أن تبغى على الاخرى • وقد برر المعتزلة ذلك بالقول : ان التكليف الالهى لا يجوز الا مع القدرة على الفعل فحسب• ومن هنا كان قول المعتزلة لا يصح مقدور واحد لقادرين • أى لا تصح نسبة فعل ما الى فاعلين •

على انه من المهم للغاية أن نشير هنا الى أن المعتزلة اذا كانت قد نادت بمسئولية الانسان عن فعله ، وانه لهذا مكلف من قبل الله ، فإن العلاف قد تابع المعتزلة فى هذا ، لكنه ذكر أن العباد فى الدار الآخرة لا قدرة لهم على فعل شيىء • ومن هنا أجمع المؤرخون على أن العلاف قدرى الاولى جبرى الآخرة • ذلك أن « مذهبه فى حركات أهل الخلدين فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ؛ وكلها مخلوقة للبارى تعالى ، اذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها (١) •

وكان طبيعيا أن يؤدى هذا القول السابق الى قول آخر ، فحواه أن حركات أهل الخلدين تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم ، بحيث تجتمع اللذات كلها فى ذلك السكون لاهل الجنة ، وتجتمع الآلام كلها لاهل النار •

يقول البغدادى ، على لسان العلاف ، « ان أهل الآخرة مضطرون الى ما يكون منهم ، وان أهل الجنة مضطرون الى أكلهم وشربهم وجماعهم•

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٤ •

وان أهل النار مضطرون الى أقوالهم • وليس لاحد فى الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ، ولا على اكتساب قول • والله عز وجـــل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به »(١) •

ولعل العلاف كان يهدف من وراء ذلك كله الى القول : ان الانسان حر مختار فى الحياة الدنيا ، تلك الحياة التى كلف الله فيها الأنسان القيام ببعض الواجبات ونهاه عن بعض الامور الاخرى • وعلى ذلك يـرى العلاف أن الدار الآخرة دار جزاء فحسب (ثواب أو عقاب) • أى أن مهمة الانسان قد انتهت بموته وانه حينما يبعث ، فلا ينبغى أن يختـار شيئا أو يطلب منه اختيار شىء • أن ما سوف يقدم له هناك يرتبـط ارتباطا وثيقا ، ويتناسب ويتلاءم مع ما قام به فى حياته الدنيا • ولذلك فان أهل الآخرة ليسوا مكلفين بشىء • ولو لم يصح ذلك ، لسرنا فى طريق لا نهاية له •

ومن الاقوال التى لها أهميتها عند المعتزلة والعلاف على حد سواء أن معرفة الله واجبة بالعقل • ففى رأيه ان على الانسان العاقـل البالغ أن يعرف الله ويدركه قبل ورود السمع أى قبل ورود الكتـب السماوية المنزلة من توراة وانجيل وقرآن • فمعرفة الله واجبة بالعقـل قبل ورودها ووجوبها بالشرع • وعند العلاف أن من قصر أو يقصر فى معرفة الله من خلال العقل وجب عليه العقاب • ويضيف العلاف أيضا : ان على المرء أن يعلم من نفسه حسن الحسن وقبح القبيح • فيجب عليـه الاقدام على الحسن : كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجـور •

ويروى لنا صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » رأى العلاف فى هذا الصدد على الوجه التالى « لما وقف (العلاف) على اختلاف الناس فى المعارف : هل هى ضرورية أم اكتسابية ، ترك قول من زعم انها كلها

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٤ .

ضرورية ، وقول من زعم انها كلها كسبية وقول من قال : ان المعلـوم منها بالحواس والبداهة ضرورية ، وما علم منها بالاستدلالية اكتسابية. ويضيف عبد القاهر البغدادى : ان العلاف قد اختار لنفسه قولا خارجا عن أقوال السلف ، فقال المعارف ضربان : أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته • وما بعدهما (أى الثانى) من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو على اختيـار واكتساب(١) •

ثم انه (العلاف) بنى على ذلك قوله فى مهلة المعرفة فخالف سائر الامة فقال الطفل : انه يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته نفسـه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل • وكذلك عليه أن يأتى، مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله ، بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى انه لم يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسـه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار • واما معرفته بما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار فعليـه أن يأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر » •

هذا الاتجاه العقلى عند المعتزلة المتعلق بمعرفة الله انعكس أثره على مسألة أخرى هامة وهى التحسين والتقبيح • فاذا كانت بعض الفرق الاسلامية ترى أن التحسين والتقبيح شرعيان ، فان المعتزلة وعلى رأسها العلاف تقول بالتحسين والتقبيح العقليين • بمعنى أن الحسـن حسن فى ذاته وان القبيح قبيح فى حد ذاته • فالكذب فعل قبيح فى حـد ذاته والصدق مستحب فى حد ذاته وان العقل يحكم بذلك • وبنـاء على هذا فان الشرع أو بتعبير آخر النقل وجد أن هذا الفعل قبيـح فى حد ذاته فقال : انه قبيح • أما بعض الفرق الاخرى التى تقول

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ .

بالتحسين والتقبيح الشرعيين نجد عندها ان هذا حسن وذاك غير حسن لان الشرع ذكر هذا وحث عليه وذكر ذاك وقبحه ونهى عنه ••

ان هذه الفرق ترى أن بعض الافعال قد يكون حسنا فى ذاته الا أنه نظرا لان الشرع حرمه أو ذمه فانه أضحى أفعالا يلام عليها الفرد ويجازى أن قام بها • ومن هنا نجد أن مصدر معرفة الخير والشر عند هذه الفرق الشرع ، أما مصدر معرفة الخير والشر عند المعتزلة العقل الذى يدعمه الشرع • بعبارة أخرى أن صفة الخيرية والشرية عند المعتزلة ترجع الى الاشياء ذاتها أما عند أهل السنة ومن تابعهم فانها ترجع لا الى الاشياء بل الى الشرع •

مصدر المعرفة عند العلاف :

وهنا نصل الى نقطة هامة هى : ما مصدر المعرفة عند شيخنا العلاف ؟ لقد أجاب أبو الهذيل العلاف عن هذا السؤال اجابة هى أقرب الى الفلسفة الحديثة منها الى الفلسفة القديمة • فقد اعطانا من خلال اجابته تقسيما رائعا لمصادر المعرفة حيث ذكر أنها أربعة مصادر : العقل ثم الشرع ثم الخبرة (أو التجربة) وأخيرا الالهام •

وعند العلاف نجد أن لكل مصدر من هذه المصادر مجاله الخاص• ولا شك انه يعلق على المصدر الدينى أهمية كبرى لا تقل عن أهتمامه بالعقل •• ودونكم رأى العلاف كما دونه لنا البغدادى فى كتابه « أصول الدين » •

يقول البغدادى على لسان حال العلاف :

« •••• والعلوم النظرية على أربعة أقسام :

١ — احدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر •

٢ — والثانى معلوم من جهة التجارب والعادات •

٣ — والثالث معلوم من جهة الشرع •

٤ ـ والرابع معلوم من جهة الالهام فى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض ....

فأما المعلوم بالنظر والاستلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية .

وأما المعلوم بالتجارب والرياضيات فكعلم الطب فى الادوية والمعالجات وكذلك العلم بالحرف والصناعات . وقد يقع فى هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات .

وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه . وانما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال . ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهية ، ولما صار المخالف فيها معاندا كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات .

وأما المعلوم بالالهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان ابياته فى بحوره .

وعلى ضوء ذلك نقول : ان العلاف يرى أن معرفة الله وحدها هى المعرفة الضرورية وان ما عداها من معارف فليس ضروريا وانما يعتمد على الكسب : سواء كان بواسطة الحواس أو العقل أو الالهام . أى أن معرفة الله هنا أشبه بالمعرفة الفطرية . ويبدو أن ما دفع العلاف الى ذلك سبب دينى فى المقام الاول من حيث انه برأيه هذا قد طلب من الذين لم يصلهم كتاب سماوى السعى الى معرفة الله لكى لا يكون لاحد عذر فيما بعد .

بقى أن أشير الى رأى أخير للعلاف فيما يتعلق بالآجال والارزاق . هنا يرى شيخ المعتزلة أن الرجل ان لم يقتل مات فى ذلك الوقت ولا يجوز أن يزاد فى العمر أو ينقص . ويرى العلاف أن الارزاق على وجهين :

أحدهما : ما خلق الله تعالى من الامور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقا للعباد . فعلى هذا من قال ان أحدا أكل وانتفع بمالم يخلقه الله رزقا ، فقد أخطأ لما فيه أن فى الاجسام ما لم يخلقه الله .

الثانى : ما حكم الله به من هذه « الارزاق للعباد » ، فما أحل منها فهو رزقه وما حرم فليس رزقا أى ليس مأمورا بتناوله(١) .

٣ ـ النظـامية

تنسب هذه الجماعة الى مؤسسها ابراهيم بن سيار النظام(+٢٣١م) ولقد لقب بهذا الاسم « النظام » لانه ، كما ذكر بعض المؤرخين ، كان « نظاما للكلام المنثور والشعر والموزون » . بينما يذهب البعض الآخر الى أنه سمى كذلك لانه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة .

أما عن ثقافته فيقول صاحب « الفرق بين الفرق » : ان النظام فى فترة شبابه قد عاشر قوما من الثنوية وقوما من « السمنية » القائلين بتكافؤ الادلة وخالط بعد كبره ، قوما من ملحدة الفلاسفة . ثم خالط هاشم بن الحكم الرافضى فأخذ عن هشام وعن الفلاسفة الملحدين قوله بابطال الجزء الذى لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق اليها وهم أحد قبله . ولقد أفاد من الثنوية قولها أن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب . أما افادته من هشام بن الحكم فقد أخذ عنه النزعة المادية التى تجسد كل شيىء بما فى ذلك الالوان والطعوم والروائح والاصوات(٢) .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ — ١٣٢ .

ويبدو أن النظام كان على درجة عالية من الذكاء • فهناك أكثر من رواية يستفاد منها أن النظام كان سريع البديهة منذ صغره ، قوى الذاكرة ، له قدرة على الحوار والجدل ما بعدها قدرة • فلقد حفظ فى فجر حياته القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، فضلا عن حفظه لمجموعة من الاشعار التى راقت له ووجد فيها نفسه • وثمة رواية لطيفة ساقها لنا ابن المرتضى فى كتابه « طبقات المعتزلة »(١) توضح الى أى حد كان النظام نابغة عصره •

يقول ابن المرتضى « روى أن الخليل قال له ، وهو شاب ممتحنا اياه ، وفى يد الخليل قدح زجاج : يابنى صف لى هذا • فقال (النظام): أمدح أم اذم ؟ قال : امدح •

فقال : نعم : يريك القذى ولا يقبل الاذى ولا يستر ما ورا •

قال : فذمها •

قال : سريع كسرها بطيىء جبرها •• فقال له فصف لى هذه النخلة •

فقال النظام مادحا : حلو مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضر اعلاها •

وقال فى ذمها : صعبة المرتقى بعيدة المجتنى ، محفوفة بالاذى •

فقال الخليل : يابنى نحن الى التعلم منك أحوج •

أما عن مؤلفاته فان الروايات بشأنها محدودة • فقد ذكر له الاشعرى كتابا اسمه « الجزء » وذكر له أبو الحسين الخياط كتابين آخرين هما : « فى التوحيد » و « العالم » ويبدو أن النظام فى هذا الكتاب الاخير قد مال الى قول الفلاسفة الدهريين القائلين بقدم العالم•

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٥٩ — ١٦٢ ص ١٥٩ .• وراجع كتاب استاذنا الكبير الدكتور أبو ريدة — « النظام وآراؤه الكلامية » اذ يعد من أحسن ما كتب عنه النظام — القاهرة سنة ١٩٤٦م •

هذه هى بعض مؤلفات النظام وقبلها اشرنا الى بعض السمات التى امتاز بها . ويتضح ، على ضوء ما سبق ، أن صاحبنا هذا رغم انه كان متكلما الا انه مال الى الفلسفة والفلاسفة فأعجب بهم وبمنهجهم الامر الذى انعكس عليه فى فهمه للدين ونظرته اليه . ولما كانت مهمة النظام فهم الدين فهما صحيحا والدفاع عنه ضد خصومه ، فانه قد أخذ المنهج العقلى من الفلاسفة ونظر من خلاله الى الدين . ولعل هذا هو السبب فيما قيل عنه انه قد مزج الدين بالفلسفة ولعل هذا أيضا هو السبب فى أن بعض أرائه جاءت بعيدة عن الدين ، ان لم تكن منافية له . لقد كان مؤمنا بالدين وفى نفس الوقت كان معجبا بالفلسفة وبمنهجها العقلى وكان بين خيارين : اما الدين واما الفلسفة . ولكن الرجل — كعادة المعتزلة — بقى فى منزلة بين المنزلتين أى حاول الجمع بينهما . ولا شك أن هذا الجمع قد أساء الى الدين أحيانا ولهذا فلا عجب أن أطلق عليه بعض خصومه انه من « شياطين القدرية » .

يتفق النظام مع غيره من أصحاب الاعتزال فى المسائل العامة التى أتينا على ذكرها من قبل ، لكنه من جهة أخرى قد أدلى ببعض الآراء التى ميزته هو ومن تبعه عن سائر فرق المعتزلة الاخرى .

فاذا كانت المعتزلة قد ذهبت الى القول بأن الله يفعل ما هو أصلح لعباده ، وفقا لمبدأ الصلاح ، فان النظام أضاف الى ذلك قوله : « ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة للبارى تعالى » .. لقد كان رأى المعتزلة من قبل ، كما ذكرنا : ان الله قادر على الشرور والمعاصى ، كما انه قادر على غيرهما من الافعال ، غير ان الله لا يفعل هذا النوع من الافعال لانه فى حد ذاته قبيح ولا يفعل القبيح الا القبيح . ذلك أن القبح صفة ذاتية يتصف بها فاعله . ولما كان الله عادلا وحكيما ، تعالى الله عن ذلك ، فكيف يوصف بالعدل ويفعل الظلم وكيف يوصف بالحكمة وتصدر عنه أفعال لا معنى لها وكيف يوصف بالرحمه ويصدر عنه غيرها ... يخالف النظام المعتزلة هنا بقوله : ان الله لا يقدر على أن يفعل الشرور والمعاصى فى الوقت الذى جوزت فيه المعتزلة ذلك ، لكنها

قد أكدت أن « الجواز شيء وان الفعل شيء آخر • بمعنى أن الله عندها قادر على أن يفعل الشر لكنه سبحانه لا يفعله • أما عند النظام فان الله لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله • يقول النظام ، ومعه الاسواري والجاحظ وغيرهم : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح ••• واحالوا أن يوصف البارى بالقدرةعلى عذاب المؤمنين والقائهم فى جهنم (١) •

بل ان النظام قد أضاف الى ذلك « ان الله لا يقدر على أن يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم • أما فيما يتعلق بعلاقة الله مع عباده فى الآخرة فقد قال « لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئا ولا على أن يخرج أحدا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورا له » ••

ويضيف البغدادى على لسان النظام « لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها ، وقدر الطفل على القاء نفسه فيها ، وقدرت الزبانية أيضا على القائه فيها « ان الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا ، اذا علم أن البصر والصحة والغنى اصلح لهم • وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيرا أو يصح زمنا اذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم » (٢) •

وقد ذهب النظام فى محاولة منه للدفاع عن رأيه هذا الى القول: وجدت الظلم ليس يقع الا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به ؛ والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • ومن الواضح أن النظام قد قرر ذلك فى محاولة منه لبيان صفة التوحيد الالهى وان الله منزه عن سائر المخلوقات وان أفعاله سبحانه فريدة فى بابها ، ليس كمثله شيء • فما يفعله الله

---

(١) ابو الحسن الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٠٩ •

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٣٣ — ١٢٤ وراجع ايضا الملل والنحل جـ ٢ ص ٥٦ ، الفصل لابن حزم جـ ٥ ص ١٩٣ •

لا يستطيع أحد غيره أن يفعله وما يوجد من شر أو نقص فى هذا العالم لا يرجع الى الله بل الى المخلوقات ، لان الله كامل والكامل لا يصدر عنه الا الكمال .

ولعل هذه المحاولة التى هدف من ورائها النظام الى تنزيه الله كانت أيضا الدافع الذى دفعه الى القول : ان البارى سبحانه ليس مريدا ولا يوصف بالارادة على الحقيقة . أى انه سبحانه اذا كان قد وصف نفسه بها شرعا فى أفعاله ، فان المراد بذلك — فى رأى النظام ، انه خالق للافعال ومنشئها على حسب ما علم . واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها وناه عنها . بمعنى انه اذا كان قد ذكر فى القرآن قوله سبحانه « ماتشاءون الا أن يشاء الله » فان النظام يفسر ذلك بقوله : لا تستطيعون خلق شىء الا اذا خلقه الله . وقل مثل هذا فى سائر الآيات التى تدل على المشيئة والارادة الالهية . يقول النظام « الله مريد لتكوين الاشياء معناه انه كونها وارادته للتكوين هى التكوين ، والوصف له بأنه مريد لافعال عباده معناه أنه آمر بها والامر بها غيرها . قال : وقد نقول انه مريد الساعة أن يقيم القيامة — ومعنى ذلك انه حاكم بذلك مخبر به(١) » .

ومن الواضح أن النظام قد فهم الارادة الالهية كما يفهم الواحد منا الارادة البشرية . أى أنه ربط وشبه الصفات الالهية فى هذا بصفات الانسان . فأنا أريد شيئا معناه انى فى حاجة الى هذا الشىء وانى بهذا الشىء « المراد » سوف أكون سعيدا وأنى سوف أكمل به ما أشعر به من نقص وحاجة أى أن الارادة بالمفهوم البشرى معناها الحاجة والطلب . فهم النظام الارادة بهذا المعنى . ولما كان الله منزها عن الحاجة والطلب أو أى نقص فانه ينبغى ، هكذا يقول النظام ، أن لا يكون مريدا لانه كامل . ومن هنا فسر الارادة الالهية تفسيرا خاصا : أما انها تعنى الخلق ، خلق الافعال فيما يتعلق بالله ، وأما أنها تعنى ، فيما يتعلق

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ والملل والنحل جـ ١ ص ٥٧ .

بالانسان ، الامر والنهى • فان يريد الله كذا معناه انه سبحانه يأمر بفعل كذا ولا يريد كذا معناه أنه ينهى عن هذا الفعل ولا يرضى عنه وعن فاعله •

ومن الاقوال الاخرى التى لها دلالتها ان الانسان فى الحقيقة هو الروح والبدن آلتها (١) • وهذه الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الزرع أو الزبد فى اللبن • والنظام هنا — شأنه شأن هشام ابن الحكم ومن قبله الرواقية — يرى أن كل شىء مادى • فكل موجود من الموجودات لا بد أن يكون ماديا • أن كل مادى يدرك وما ليس بمادى فلا نستطيع ادراكه ومن ثم لا وجود له • قال النظام : الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، وأن كل هذا فى كل هذا • وان البدن آفة عليه وحبس وضاغط له • وحكى زرقان عنه (النظام) : ان الروح هى الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وانها ليست بنور ولا ظلمة » (٢) • معنى هذا ان التمييز بين الجسم والروح عند النظام تمييز اعتبارى فقط ولا أهمية له • ذلك ان الروح جسم شأنها شأن البدن ومن ثم فلا تمييز بينهما •

وهنا نجد أن النظام يفسر كل شىء تفسيرا ماديا • فاذا كانت الروح ، أو أن شئت النفس بوجه عام ، مادية فان المعرفة لا بد وان تفسر على هذا الاساس • فقد قرر النظام أن المعرفة لا بد أن تتم بآلة مادية (لان كل شىء مادى محسوس) وموضوع المعرفة عنده أيضا لا بد أن يكون ماديا • والمعرفة عند صاحبنا تتم بأن يدخل المدرك فى المدرك فتتم عملية الادراك • يقول النظام « ان الادراك بالعينين يتم بأن يطفر البصر الى المدرك فيداخله • والانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة • وحكى عنه زرقان أيضا أنه قال « ان الانسان يدرك على المداخلة الاصوات والالوان • وزعم أن الانسان لا يدرك

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٥ •

(٢) مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ٢٧ ، ٣١ . والملل والنحل جـ ١ ص٥٧

الصوت الا بأن يصاكه وينتقل الى سمعه فيسمعه . وكذلك قوله فى المشموم والمذوق .... » ويقول النظام « الصوت جسم لطيف . وكلام الانسان هو تقطيع الصوت وهو عرض .... والصوت ينتقل فى الجو فيصاك الاسماع ويؤلمها ولا يسمع الا باتصال السمع أو مداخلته اياه » (المقالات جـ ٢) .

وعند النظام أن الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها أجسام . وهذه الاعراض تحمل على الجسم الذى هو الجوهر . ويرى صاحبنا هنا أن الجوهر ليس الا مجموعة من الاعراض أى مجموعة من الاجزاء . وهنا نشير الى أن النظام قد أنكر الجزء الذى لا يتجزأ . يقول « لا جزء الا وله جزء ولا بعض الا وله بعض ولا نصف الا وله نصف ، وأن الجزء تجزئته أبدا ولا غاية له فى باب التجزؤ » . وثمة عرض مفصل لقول النظام هذا يجده القارىء فى كتب الفرق والعقائد . وسوف نكتفى هنا باشارة موجزة الى هذه الفكرة(١) .

يقول النظام ان الجسم ينقسم الى مجموعة من الاجزاء . وكل جزء من هذه الاجزاء لا يقف عند حد فى القسمة . أى أن الجزء ينقسم الى ما لا يتناهى من الاجزاء ، ولقد خلط النظام بقوله هذا بين اللاتناهى بالقوة وبين التناهى بالفعل فلم يميز بينهما . ان الجسم يتكون من مجموعة أجزاء محدودة متناهية ، ومجموعة الاجزاء هذه تكون بلا شك الجسم الذى هو محدود متناه . معنى هذا ان الجسم أو الجزء له حد ومساحة معينة . أى انه متناه بالفعل ، لكننا — بالوهم — نستطيع أن نقسمه الى ما لا يتناهى من الاجزاء لان القسمة بالوهم غير القسمة بالفعل . اذ كيف نخرج من الجزء المحدود المتناهى أجزاء لا محدودة ولا متناهية بالفعل ...

ويبدو أن هذا الخطأ أو اللبس الذى وقع فيه النظام من عدم تمييزه بين اللامتناهى بالقوة واللامتناهى بالفعل هو الذى أداه الى

---

(١) راجع الفرق بين الفرق ص ٣٩ .

القول بالطفرة . لان الطفرة عنده تعنى أن ينتقل الانسان من المسافة (أ) الى المسافة (ب) دون أن يقطع المسافة بينهما . لانه توهم أن المسافة من (أ) الى (ب) تنقسم الى ما لا يتناهى . ولما كان عبور اللامتناهى مستحيلا ، ولما كان من المعلوم أن الانسان يستطيع أن يقطع أية مسافة تحدد له قدر طاقته ... أقول انتهى النظام الى القول بالطفرة ، وهو قول لا يوافقه عليه أكثر المتكلمين لانه قول يقوم على الوهم من جهة وعلى المغالطات من جهة أخرى .

ومما ذهب اليه النظام كذلك أن الله قد خلق الخلق دفعة واحدة على ما هو عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك . فلم يكن خلق آدم ، فى رأيه ، متقدما على خلق أولاده . الا بأنه تعالى أكمن بعضها فى بعض . غير أن التقدم والتأخر انما يرجعان الى ظهور بعضها قبل البعض الآخر فى حيز الوجود . يقول النظام « ان الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها فى وقت واحد ، وأن خلق آدم عليه السلام ، لم يتقدم على خلق أولاده . ولا تقدم خلق الامهات على خلق الاولاد . وأن الله تعالى خلق ذلك أجمع فى وقت واحد . غير انه أكمن الاشياء بعضها فى بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من أماكنها »(١) . وقد عرفت هذه الفكرة عند النظام بـ « فكرة الكمون » وهى من الافكار الفلسفية الخصبة. يقول النظام « وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه تفرق أركانه التى بنى عليها ومجموعاته التى ركب منها أربع : نار ودخان وماء ورماد . ووجدنا للنار حرا وضياء ووجدنا للماء صوتا ، ووجدنا للدخان طعما ولونا ورائحة ووجدنا للرماد طعما وكونا وييسا ... فاذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه ، فرأى ان العود حين احتك بالعود أحدث النار ، فانه يلزمه فى الدخان مثل ذلك ، ويلزمه فى الماء السائل مثل ذلك . وان قاس ، قال فى الرماد مثل قوله فى الدخان والماء والا فهو أما جاهل واما متحكم .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .

وان زعم أنه انما أنكر أن تكون النار فى العود ؛ لانه وجد النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير ؛ وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط . فان زعم أنهما سواء وأنه انما قال بذلك لان بدن ذلك الحطب لم يكن ليسع الذى عاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغى لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أو يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة .

وليس ينبغى أن ينكر كمون الدم فى الانسان وكمون الدهن فى السمسم وكمون الزيت فى الزيتون . ولا ينبغى أن ينكر من ذلك الا ما لا يكون الجسم يسعه فى العين . فكيف ، وهم قد أجروا هذا الانكار فى كل ما غاب عن حواسهم من الاجسام المستترة بالاجسام حتى يعود بذلك الى ابطال الاعراض كنحو حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصبر . »

بقى أن أشير الى قول النظام أن نظم القرآن ليس بمعجز . وانما المعجز فى رأيه اخباره بالغيب من الامور السالفة وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى أنه لو خلاهم لامكنهم — فى رأيه — الاتيان بمثله ان لم يكن أفصح منه . يقول النظام « ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبى عليه السلام ، ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوه . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : ما فيه من الاخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته ، فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف » (راجع الفرق بين الفرق ، وكذلك أصول الدين) .

الفصل الثامن

الاشـــعرية

الاشـــعرية

تمهيـــد :

ازدهرت المعتزلة ازدهارا لا حد له فى ظل الدولة العباسية ابتداء من حكم أبى جعفر المنصور (١٣٦هـ — ١٥٨هـ) ، حيث كان عمرو بن عبيد — أحد مؤسسى الحركة الاعتزالية كما أشرنا — صديقا له قبل توليـه الحكم وكان جعفر المنصور يحترم عمرو بن عبيد احتراما كبيرا •

وفى عهد الرشيد (١٧٠هـ — ١٩٣ هـ) قويت المعتزلة وأخـذ رجالها يديرون شئون البلاد ، بحيث كانوا يحتلون المراكز القيادية ، وهذا من شأنه أن يقوى نزعتهم ويجلب اليها مريدين كثيرين • ذلـك ان العادة قد جرت على أن يتودد الناس ويتقربون — سواء بالحق والباطل — الى من فى يدهم مقاليد الامور •

ولقد بلغت المعتزلة قمة قوتها ومجدها ابتداء من عصر المأمون (١٩٨ هـ — ٢١٨ هـ) فعصر أخيه المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) حتى عصر أخيه الواثق (٢٢٧ هـ — ٢٣٢ هـ) • فى عصر هؤلاء الاقطاب الثلاثـة انتشرت المعتزلة انتشارا كبيرا سواء على المستوى السياسى والمستوى الدينى والاجتماعى • وتحكى لنا كتب الفرق والعقائد أن هؤلاء الائمـة الثلاث قد تتلمذوا على رجال المعتزلة وقربوهم منهم ، بحيث كانـوا لا يقدمون على اتخاذ قرار الا بعد أخذ رأى بعض رجال المعتزلة المقربين لديهم •

فلقد كان لثمامة بن أشرس مكانة قوية عند المأمون ، بحيث ذهـب البعض الى القول بأن ثمامة كان السبب فى ايمان المأمون بفكر المعتزلة وفلسفتها حيث وجد فيها ما كان ينشد : من حب للجدل والنقاش وسعى وراء الحقيقة وحب للادب والادباء •

وفى عصر المأمون احتل أحمد بن أبى دؤاد الابادى ١٦٠ — ٢٤٠هـ) مركز قاضى القضاة • وكان هذا الرجل مترمتا فى تعصبه لمبادىء المعتزلة،

كافرا فى نفس الوقت بكل فكر مخالف لها ، ولقد انعكس هذا فى مهاجمته للصوفية والفقهاء ورجال السنة • ولقد ذكر أنه قتل وسجن نفرا غير قليل من المخالفين له • ويكفى أن نشير أنه فى عهده بدأت محنة « خلق القرآن » الشهيرة ، والتى ظلت سائدة حتى عصر المتوكل حيث بات المعتزلة فى الانحسار والتدهور • وبانهيار المعتزلة نشأت الاشعرية •

فالاشعرية انطلقت من حيث بدأ نجم المعتزلة ينطفىء • على أن الاشعرية ليست هى السبب فى انهيار المعتزلة • ذلك أن ثمة عوامل متعددة ادت الى انهيار هذه الفرقة التى كان وما زال لها شأنها • هذه العوامل ترجع الى رجال المعتزلة أنفسهم من جهة والى العوامل السياسية والاجتماعية من جهة أخرى • كما انها من جهة ثالثة ترجع الى العوامل الثقافية والدينية والتى كانت تتمثل فى سائر الفرق الاخرى وعلى رأسها الاشعرى •

فلا شك أن رجال المعتزلة قد تمادوا فى طغيانهم وفى مهاجمتهم سائر الفرق المخالفة لدرجة ذهبت ، كما قلنا الآن ، بحياة نفر غير قليل منهم • وهذا الظلم الواقع على الاتجاهات الاخرى من فرقة مجدت العقل ، ادى الى انقلاب الناس عليهم • فلقد ربطت المعتزلة نفسها بالسلطة السياسية ، بحيث بات أى ظلم يقع من جهة الحاكم يشير الى أصابع المعتزلة ويجزم بأنها خلف كل كبيرة وصغيرة • وهذا معناه أن أى استياء من الحكم ، وأى سعى الى تغييره انما يعنى فى الحقيقة القضاء على المعتزلة أنفسهم • وهذا ما قام به « المتوكل » الذى سعى الى كسب رأى العامة من جهة ، والى القضاء على تغلغل نفوذ المعتزلة من جهة أخرى • ولقد تم له ما أراد •

ليس هذا فحسب،بل أن المعتزلة قد حطموا أنفسهم بأنفسهم •صحيح أن ثمة أصولا خمسة جمعتهم فى بوتقة واحدة ، لكن هذه الاصول تتضمن بلا شك تفصيلات متعددة • فلقد نشأ الاختلاف واستشرى داخل المذهب ذاته بحيث وجدنا بعضهم يكفر البعض الآخر ويرميه

بالكفر والزندقة • بعبارة أخرى : ان مذهب المعتزلة قد انهار من الداخل قبل أن ينهار تحت عوامل أخرى خارجية • بل نستطيع أن نقول : أن القوى الخارجية « ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضى على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها خصما قويا متحد الكلمة متضامنا داخليا • ان الضربات التى انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوى الدعائم متين الجدران ، بل على هيكل متفكك الاجزاء واهى الاركان • فكان اثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى ، وأقصد بذلك الحركة الانفصالية التى ظهرت بين صفوف المعتزلة ورافقتهم منذ نشأتهم ، وتفاقم خطرها بعد نكبتهم على يد المتوكل • فكانت من أهم الاسباب التى أضعفتهم وقضت عليهم » (١) •

وهنا نجد (كما يحكى لنا البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق) زعماء المعتزلة يكفرون بعضهم ويؤلفون كتبا خاصة للرد على بعض رجالهم • فها هو العلاف — شيخ المعتزلة — يؤلف كتابا يفضح فيه النظام ويهاجمه ، وهذا الكتاب هو « الرد على النظام » • وها هو جعفر بن حرب يكتب كتابا خصصه للرد على العلاف وأقصد « توبيخ العلاف » • كذلك نجد أن الكعبى ، وهو أحد زعماء المعتزلة يكتب كتابا يهاجم فيه استاذه « الخياط » ••• الى آخر ذلك (٢) • وهذا يوضح الى أى حد كان المعتزلة منقسمين فيما بينهم وكيف أن الاختلاف بينهم كان أكبر بكثير من نقطة التقائهم وتجمعهم •

أبو الحسن الاشعرى :

فى وسط هذا المناخ الفكرى العام نشأت الاشعرية ، وتنسب هذه الفرقة ، كما هو واضح من الاسم ، الى أبى الحسن الاشعرى على ابن اسماعيل الاشعرى المولود فى عام (٢٦٠ هـ — ٣٣٠ هـ) وكان

---

(١) المعتزلة ص١٩٤ •

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١٢٢ •

أبوه من أصحاب الحديث . لكنه قدر له أن يتربى فى بيت شيخ المعتزلة وهو أبو على الجبائى . فقد ذكر ابن عساكر فى كتابه « تبين كذب المفترى أن الاشعرى كان تليمذا للجبائى ــ الذى كان زوج أمه ــ يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة »، معنى هذا أن الاشعرى نشأ فى بداية الامر على مذهب المعتزلة وظل على ذلك حتى سن الاربعين .

فى هذه الفترة ترعرعت أفكاره وسط الجو العقلى الذى يميز المعتزلة ، وتشبع بثقافة عالية وحجج قوية مما جعلت رأيه فيما بعد قويا لانه مبنى على الدليل العقلى فضلا عن الادلة النقلية بطبيعة الحال . ولسبب مارجع الاشعرى عن مذهب الاعتزال . والرأى السائد ، والاقرب الى الصواب هو أن الاشعرى لم تعجبه أصول المعتزلة ومبادئها ، لانها تؤدى الى شك فى الدين وفهم خاطىء له .

فعلى سبيل المثال نرى المعتزلة ، كما رأينا ، ان الله يفعل بالعباد ما هو أصلح لهم . وهنا ، وكما تحكى لنا كتب الفرق والعقائد ــ سأل الاشعرى أستاذه فى أمر ثلاثة أخوه كان أحدهم برا تقيا والثانى كان كافرا فاسقا شقيا ، والثالث كان صغيرا فماتوا ، فكيف حالهم ؟.

الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات . وأما الكافر ففى الدركات . وأما الصغير فمن أهل السلامة .

الاشعرى : ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

الجبائى : لا ، لانه يقال له أن أخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

الاشعرى : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس منى ، فانك ما أبقيتنى ولا أقدرتنى على الطاعة .

الجبائى : يقول البارى جل وعلا : كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الاليم فراعيت مصلحتك •

الاشعرى : فلو قال الاخ الكافر : يا اله العالمين ، كما علمت حاله، فقد علمت حالى فلم راعيت مصلحته دونى ؟

الجبائى : انك مجنون •

وتوجد روايات أخرى توضح سبب انشقاق أبى الحسن الاشعرى على استاذه واعتزاله مجلسه منها أنه قد رأى فى المنام رسول الله يأمره بالابتعاد عن مذهب المعتزلة والرجوع الى السنة • فقد قص علينا ابن عساكر القصة التالية فى كتابه « تبيين كذب المفترى » (١) •

« ان الشيخ أبا الحسن — رحمه الله — لما تبحر فى كلام الاعتزال وبلغ غايته ، كان يورد الاسئلة على أستاذيه فى الدرس ولا يجد فيهاجوابا شافيا : فتحير فى ذلك • فحكى عنه انه قال : وقع فى صدرى فى بعض الليالى شىء مما كنت فيه من العقائد • فقمت وصليت ركعتين وسألت الله تعالى أن يهدينى الطريق المستقيم • ونمت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام • فشكوت اليه بعض ما بى من الامور • فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : عليك بسنتى • فانتهيت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت فى القرآن والاخبار ، فأثبته ونبذت ما سواه ورائى ظهريا » •

وهناك رواية أخرى فحواها أن الاشعرى « ••• أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم اماما • ثم غاب عن الناس خمسة عشر يوما • وبعد ذلك خرج الى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس انى انما تغيبت عنكم فى هذه المدة ، لانى نظرت فتكافأت عندى

---

(١) راجع : ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ٣٤ وما بعدها — مكتبة القدس سنة ١٣٤٧ هـ وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ص ٢٨٤ — ٢٨٦ المجلد الثالث نشرة احسان عباس ، دار الثقافة — بيروت بدون تاريخ وكذلك الفهرست لابن النديم ص ١٨١ القاهرة سنة ١٩٢٩ •.

الادلة ، ولم يترجح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى ، فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هـذا . وكان أن خلع الثوب الذى عليه ورماه طالبا من الناس الرجوع الى كتاب الله وحده » . المهم هو أن الاشعرى قد وقف فى يوم الجمعة هذا حيث اعلن ابتعاده عن مذهب المعتزلة واعتناقه مذهب أهل السلف والرجوع اليه . لقد نادى بأعلى صوته قائلا : « من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى . أنا فلان ابن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الابصار ، وان أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة ، فخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

على ان مثل هذه الروايات ، مع ما فى بعضها من مبالغة ، توضح حقيقة هامة وهى أن الاشعرى — على ما يبدو — قد ضج من كثرة الخلافات والصراعات التى نشبت داخل مذهب المعتزلة ، وأراد أن يبعد نفسه ومن يتبعه عن ذلك الجو الذى يمكن أن يؤدى الى فساد الدين . ووجد الاشعرى أن ذلك لا يتم الا بالرجوع الى كتاب الله وسنة نبيه . وعلى ذلك فان السمة العامة لمذهب الاشاعرة ، هى ميلهم الى السلف الصالح والتقليل من شأن العقل فى فهمه للدين ، وترجيح الدين على العقل ، والميل الى الزهد والتقوى والورع .

قد ظل الاشعرى ، رحمه الله ، قريبا من عشرين سنة يصلى صلاة الصبح بوضوء العتمة . وكان لا يحكى عن اجتهاده شيئا الى أحد .

بعض كتب الاشاعرة ورجالها :

ولابى الحسن الاشعرى كتب كثيرة تربو على التسعين كتابا ، بعضها قد فقد وما زال البعض الاخر مخطوطا لم ينشر بعد . أما الكتب التى خرجت الى حيز الوجود من خلال نشرها وتداولها فمنها :

١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .

٢ ـ الابانة عن أصول الديانة •

٣ ـ كتاب اللمع •

ويعد كتاب المقالات للاشعرى من الكتب الرئيسية والهامة ، التى لا غنى عنها لاى دارس لعلم الكلام • لان الاشعرى فى هذا الكتاب ، قد أخذ بمنهج العالم الموضوعى الذى يعرض آراء الخصوم عرضا موضوعيا أمينا • ومع أن مؤلف الكتاب أشعرى الا انك لا تجد رأيا للاشاعرة فى هذا الكتاب الا نادرا • فالكتاب ألف لعرض آراء الفرق الاخرى فى المقام الاول • ولذلك يصعب على الدارس أن يعرف موقف الاشعرى من هذا الكتاب ، بل عليه أن يلجأ الى كتاب « اللمع » فهذا الكتاب ــ مع أنه صغير فى الحجم ، الا أنه هام للغاية اذ اجاد فيه الاشعرى عرض رأيه والدفاع عنه مرتبا القضايا التى عرض لها ترتيبا منهجيا لا بأس به •

ولقد نجح الاشعرى فى أن يكون مدرسة كبرى لا تقل فى تأثيرها عن مدرسة المعتزلة • واستطاعت هذه المدرسة أن تنجب تلاميذا كبارا صار لهم شأن ، وأى شأن ، فى تاريخ علم الكلام • نذكر من هؤلاء التلاميذ ، على سبيل المثال لا الحصر : الباقلانى ، والجوينى ، والشهرستانى ، وفخر الدين الرازى ، وغيرهم • ولكل علم من هؤلاء الاعلام مؤلفات غاية فى الاهمية من هذه المؤلفات التى تهمنا فى دراستنا لعلم الكلام أخص بالذكر لابى بكر الباقلانى كتابى : التمهيد ، والانصاف• أما الجوينى أمام الحرمين فنذكر له كتاب « الشامل فى أصول الدين » وكتاب « الارشاد الى قواطع الادلة وأصول الاعتقاد » • أما الغزالى ، ذلك البحر العلمى المتدفق ، فله فى هذا الصدد « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « فضائح الباطنية » وكتاب « الاربعين فى أصول الدين » أما عن فخر الدين الرازى فنذكر كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » وكتاب « نهاية العقول » وأخيرا الشهرستانى وله فى هذا الصدد « نهاية

الاقدام فى علم الكلام » ثم كتابه الرئيسى والهام الخاص بتأريخ الفرق والعقائد وأقصد به « الملل والنحل » •

مذهب الاشـــاعرة

يرى الاشاعرة أن مذهبهم وحده هو المذهب الخالى من كـل بدعة وضلالة •

فقد أجمعوا على حدوث العالم ، خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ، وأقروا بوجود الله تعالى ، وبوحدانيته ، وتنزيهه ، خلافا لبعض فرق الباطنية الذين قالوا : لا موجود ولا معدوم • وهى ترى ــ خلافـا للقدرية ــ ان الله وحده هو الخالق ولا خالق سواه ، وانه قديم ويوصف بالقدم ، على عكس ما ذهب اليه رجال المعتزلة وبعض الفرق الاخرى • فالله قديم وهو يوصف بالعلم والقدرة وسائر الصفات كما سنرى • وهو سبحانه لا شبيه له ، خلافا للمشبهة ، ولا شبيه له ولا ند له (خلافا لمذهب الثنوية) ، وهو لا يحل فى شيىء ، ولا يحل فيه شيىء ، ولا يقوم بذاته حادث ، كما ذهب الى ذلك الكرامية • وهو ليس فى حيز ، ولا جهة، ولا تصح عليه الحركة ، والانتقال ، ولا الجهل ، ولا الكذب ، ولا شيىء من صفات النقص ، خلافا لمن جوزها عليه • وهو سبحانه مرئى فى الآخرة للمؤمنين بلا انطباع ولا اشعاع • ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن • غنى لا يحتاج فى شيىء الى شيىء ، ولا يجب عليه شيىء •• ان اثاب فبفضله ، وان عاقب فبعد له • لا غرض لفعله ، ولا حاكـم سواه • لا يوصف فيما يفعل ، أو يحكم بجور •

وهو غير متبعض ولا له حد وليست له نهاية • له الزيادة والنقصان فى مخلوقاته • المعاد الجسمانى حق ، وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود الكفار فى النار • ويجوز العفو عن المذنبين ، والشفاعة حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق ، من آدم الى محمد •

وكما هو واضح فان الاشاعرة تتميز عن المعتزلة فى الكثير من آرائها : سواء تلك الخاصة بالذات الالهية وبالصفات وبالانسان وتلك الخاصة بالعالم •

على أنه ينبغى أن نشير الى أمر هام وهو أن الاشاعرة لا تنكر أصول المعتزلة ولا تختلف معها بشأن هذه الاصول ، لكنها تختلف معها فى طريقة فهمها لهذ هالاصول • فالاشاعرة يقولون بالتوحيد الالهى وبالعدل الالهى وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر •••• كل هذه الاصول وغيرها يعترف بها الاشاعرة ، لكنهم فهموا العدل الالهى بصورة مختلفة عن فهم المعتزلة له • وقل مثل ذلك فى سائر الاصول • وسوف يتضح موقف كل من الاشاعرة والمعتزلة بصورة جلية من خلال عرضنا لمشكلة الصفات الالهية (١) •

ان السمة الرئيسية التى يتسم بها مذهب الاشاعرة اخضاعهم العقل للدين • صحيح أنهم فهموا الدين بالعقل ودافعوا عنه بالعقل الى جانب دفاعهم عنه بالنقل ، الا أنهم فى المسائل التى وجدوا ان العقل يتعارض فيها مع النقل ضحوا بالعقل جانبا أو على الاقل اخضعوه لحكم النقل • ولهذا فانهم لم يضعوا أصولا للعقيدة الاسلامية ، بل وضعوا منهجا • لانهم رأوا أن الكتاب والسنة صريحان واضحان فى هذه المسألة ، وما على العقل البشرى الا أن يضع القواعد المنهجية التى يصل من خلالها الى هذه الاصول ، والتى من خلالها أيضا يستطيع فهم هذه الاصول والدفاع عنها •

ونحن اذا القينا نظرة على بعض كتب الاشعرى لادركنا كيف أنه سعى الى فهم الدين من خلال العقل معتمدا على النص فى المقام الاول • هذا النص الذى ذهب الى أنه لا يتعارض مع حكم العقل •

---

(١) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب •

١ ـ تأكيد القول بوجود الله :

ففى اثباته لوجود الله ، وهى المسألة الرئيسية عند المتكلمين يقول: ان الدليل على أن للخلق صانعا هو أن الانسان الذى فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما • وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الى حال ، لانا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحه • يدل على ذلك أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لان ما قدر عليه فى حال الكمال فهو فى حال النقصان عنه أعجز • ورأيناه طفلا ، ثم شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، لان الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، بردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك • فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الاحوال وان له ناقلا من حال الى حال ومدبرا دبره على ما هو عليه • لانه لا يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر •

ويبين ذلك أن القطن لا يجوز ان يتحول غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر • ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وفى الجهل والجا ••• واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما أعظم فى الاعجوبة ، كان اولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال الى حال • وقد قال تعالى « •••• أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » فما استطاعوا أن يقولوا بحجة انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون •

فان قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟ قيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز ان يلحقها الاعتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغيير ، لان القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، وان يجرى عليه سمات الحدث ، لان ما جرى ذلك عليه ولزمته الصفة ، لم ينقل من سمات

الحدث ، وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعا • فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام(١) •

في هذا النص يوضح لنا الاشعرى ان الانسان ، كسائر الكائنات الاخرى ، لم يكن شيئا ثم كان ، وانه فى انتقاله من حال الى حال انما ينمو ويتطور وينتقل من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة ••• ومن المعلوم أن الانسان لم ينقل نفسه من طور الى طور ومن حالة الى حالة ، اذ لو صح ذلك — وهو بطبيعة الحال والمنطق غير صحيح — لسعى الى احداث كل كمال له ، وتزويد نفسه بملكات غير تلك التى لديه • لكن من الملاحظ أنه لا يستطيع أن يفعل لا لنفسه ولا لغيره شيئا، لان غيره لا يفترق عنه فى شيىء ، من هذه الجهة • ولهذا وجب أن يكون هناك اله ، خالق ، مبدع ، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو الذى يطور الانسان وينقله من حالة الى حالة أخرى وهكذا •

ومن الواضح ان الاشعرى ، وهو يسوق هذه الدلالة على وجود الله ، قد اعتمد فى المقام الاول على القرآن وخاصة ما ورد فى سورة المؤمنين(١٢—١٤)حيث يقول سبحانه «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين »

ولقد تخطى أبو بكر الباقلانى — وهو أشعرى — هذه المرحلة من الاستدلال على وجود الله الى مرحلة أخرى اعتمد فيها على العقل أكثر من اعتماده على العاطفة الدينية • فقد ذهب الباقلانى الى القول — فى اثباته مع وجود الله — ان العالم : سواء فى ذلك العلوى والسفلى ، لا يخرج عن أن يكون مؤلفا من جواهر واعراض • والعالم بجواهره

---

(١) الاشعرى (ابو الحسن):كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ص ١٧ — ١٩ نشرة حمودة غرابة — مكتب الخانجى سنة ١٩٥٥ وراجع كتاب الانصاف للباقلانى ص ٣٢ •

واعراضه محدث • ذلك أن الاعراض حادثة من حيث أن العـــرض يوجد ويعدم ، يأتي ويزول • فالجسم يتحرك ويسكن وهو اما أبيض أو اسود ... الخ • معنى هذا أن الحركة (أو السكون أو اللون أو غيرهـا من أعراض) عرض يلحق الجسم • والعرض حادث • ولما كان الجسـم لا يخلو من الاعراض أى لا يخلو من الحوادث فان الجسم بجملتـــه حادث حدوث اعراضه • ان الاجسام لم تسبق الحوادث ولم توجـد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله • اذ لا يخلو : أما أن يكون موجودا معه أو بعده ، و كلا الامرين يوجب حدوثه • والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجودا فلا يخلو من أن يكون متماس الابعاض مجتمعا أو متباينا مفترقا ، لانـه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة • فوجب الا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونـــه محدثا • اذ كان لا بد أن يكون انما وجد مع وجودها أو بعدها • وأى الامرين ثبت ، وجب به القضاء على حدوث الاجسام(١) •

ويتناول « الباقلانى » ضرورة وجود محدث لهذا العالم ، ومن ثــم اثبات الله ، بطريقة أخرى في كتابه الانصاف ، فيقول أن الدليل على حدوث هذا العالم ، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد ، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال الى آخر ، وهذا يدل فى رأى الباقلانى على أنه محدث لان القديم ثابت لا يتغير ولا يستبدل • وطالما أن العالم بأجسامه محدث فانه محتاج الى من يحدثه الا وهو الله(٢) • ويشير فى هذا الصدد الى موقف الخليل عليه السلام من قومه حينما دعاهم الى ترك ما يعبدون والتوجه الى الخالق ، فقال انه عليه السلام انما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة الى حالة ، لانه لما رأى

(١) الباقلانى : التمهيد ص وكتاب الجوينى : لمع الادلة ص ٧٦ نشرة د فوقية محمود — الهيئة المصرية سنة ١٩٦٥ •

(٢) راجع الانصاف للباقلانى نشرة الكوثرى ص ٣٠ وراجع ايضـا الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٥ مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٦٦ •

الكوكب قال هذا ربى ... فعلم ان هذه لما تغيرت وانتقلت من حال الى حال ، دلت على أنها محدثة مفطوره مخلوقه وان لها خالقها ، فقال عند ذلك وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض(١) .

أجسام العالم اذن — بناء على ما سبق — حادثة ، وكل حادث لا بد له من محدث وبما ان العالم حادث ، فله محدث وهو الله . يؤكد ذلك ويوضحه أن ثمة اجناسا من الموجودات . وكل جنس يتضمن أنواعا ، والنوع يشمل الافراد . ونحن نلاحظ أن ثمة حوادث تتقدم حوادث أخرى ، وان ثمة أجناسا تعلو غيرها ، وان هناك بالجملة ترتبا فى الوجود. وهذا ان دل على شىء فانما يدل على وجود الله الحكيم . يقول الباقلانى فى حديثه عن اثبات وجود الله : والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة ، مع صحة تأخر المتقدم ، وتقدم المتأخر . ولا يجوز أن يكون ماتقدم منها وتأخر متقدما لنفسه لانه ليس التقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحة تأخره . فوجب أن يدل على فاعل فعله ، وصرفه فى الوجود على ارادته ، وجعله مقصورا على مشيئته ، يقدم منها ما شاء ويؤخر ما شاء . قال تعالى : « فعال لما يريد ١١ — ١٠٧ — و ٨٥ — ١٦ » ... ويدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل فى كو نه فعلا كتعلق الفاعل فى كونه فاعلا بالفعل . فان تعلق الكتابة والصناعة بالكاتب والصانع كتعلق الكاتب فى كونه كاتبا بالكتابة . فلو جاز وجود فعل لا من فاعل ، وكتابة لا من كاتب ، وصورة وبنية محدثة لا من مصور ، لجاز وجود كاتب لا كتابه له ، وصانع لا صنعة له . فلما استحال ذلك ، وجب أن يكون أقتضاء الفعل للفاعل ، ودلالته عليه ، كاقتضاء الفاعل فى كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه (٢) . وقد عاد « الباقلانى » بعد ذلك — وفى نفس الكتاب السابق ذكره هنا — فأكد هذه الدلالة وزاد عليها بالقول ... ويدل على صحة ما ذكرناه : ان الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة

---

(١) سورة الانعام ٧٩ .

(٢) الباقلانى : الانصاف ص ١٨ .

لنفسها ، انا وجدنا منها الموات والاعراض ، أعنى الجمادات التى لا حياة فيها ، ولا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها ، لان من شرط الفاعل أن يكون حيا قادرا ، فبطل كونها محدثة لنفسها ، بل لها محدث احدثها ثم يقول انا وجدنا انفس الموجودات فى العالم ، الحى القادر العاقل المحصل وهو الآدمى ، ثم أكمل ما تكون •• تعلم وتحقق انه كان فى ابتداء أمره نطفة ميته ، لا حياة فيها ولا قدرة ، ثم نقل الى العلقة ، ثم الى المضغة•ثم من حال الى حال،ثم بعد خروجه حيا من الاحشاء الى الدنيا، تعلم وتحقق انه كان فى تلك الحالة جاهلا بنفسه وتكييفه ، وتركيبه • ثم بعد كمال عقله وتصوره ، وحذقه وفهمه ، لا يقدر فى حال كما له أن يحدث فى بدنه شعرة ولا شيئا ولا عرقا فكيف يكون محدثا لنفسه ومنقلا لها فى حال نقصه من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة • واذا بطل ذلك منه فى حال كماله ، كان اولى أن يبطل ذلك منه فى حال نقصه • ولم يبق الا أن له محدثا احدثه ، ومصورا صوره ، ومنقلا نقله ، وهو الله سبحانه وتعالى (١) •

٢ — وحدانية الله :

وكما استدل الاشعرى بعبارات بسيطة على وجود الله ، فانه قد استدل بعبارات أبسط على أن الله واحد لا مثيل له ، ولا يشاركه موجود فى صنع هذا العالم ، مثلما كانت تفعل مذاهب الثنوية وغيرها ، ودونكم نص الاشعرى ان سأل سائل : لم قلتم أن صانع الاشياء واحدا قيل له : لان الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام واحد ولا يتسق على احكام • ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما • لان احدهما اذا أراد أن يحيى انسانا ، وأراد الآخر أن يميته ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مراد أحدهما دون الآخر • ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا، لانه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة • وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما • والعاجز لا يكون الها ولا قديما • فدل

(١) الانصاف ص ٣١ — ٣٢ وراجع لمع الادلة للجوينى ص ٨٠ — ٨١ •

ما قلناه على أن صانع الاشياء واحد وقد قال الله تعالى لو كان فيهمـــا آلهة الا الله لفسدنا • (١) ، فهذا معنى احتجاجنا آنفا (٢) •

ولقد أفاد « الجوينى » من هذا الدليل الى حد كبير • بل أنه قـد طور هذا الدليل • فبينما نجد أن الاشعرى قد أقام دليله على أساس ما افترضه من وجود اختلاف بين الالهة ••• نجد أن الجوينى قد افترض الحالتين معا أعنى حالة وجود آلهة متعددة ، سواء كانوا متحدين فى الرأى أو مختلفين فيه وانتهى من ذلك الى بيان ما يحتويه هذا الرأى من تناقض شنيع لا يمكن حله الا بالرجوع الى مبدأ واحد ، وعلة أولى للعالم ، هى التى يمكن أن تفسرلناوجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع• فلقد ذكر أمام الحرمين الجوينى أنه لو كان هناك الهان لاختلفا ، مثلا ، على جسم أحدهما يريد تحريكه والآخر يريد تسكينه • ولا يمكن أن يفسر ذلك أو يؤول ، أو على حد تعبيره نفسه فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلهـا مستحيلة • وقد عرف هذا الدليل بدليل التمانع يقول الجوينى لو أثبتنا الهين قديمين ، حيين ، قادرين • واراد احدهما حركة جوهر فى وقـت معين ، وأراد الثانى سكونه فى ذلك الوقت ، وقصـــد كل واحــد منهما الى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : أما أن يقدر حصول المرادين ، واما أن يقدر انتفاؤهما واما أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر • فـان قدر حصول المرادين ، كان ذلك محالا ، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين • وان قدر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما•••على أنه لو قدر امتناع المرادين، لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الالهية • وان قدر نفوذ لمراد احدهما دون الثانى ، نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ

---

(١) سورة الانبياء الآية ٢٢ •

(٢) الاشعرى : اللمع ص ٢٠ — ٢١ ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ص ٩١ وما بعدها .

مراده مع قصد تنفيذه ، هو الممنوع الضعيف المهين والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الالهية فهذا سبيل تحرير الدلالة(١) .

ولقد يقال ان هناك المهين لهما ارادتان ولن يختلفا . ولكن الرد على ذلك هو أنه ما دام الاختلاف ممكنا ، والممكن لا بد أن يحدث يوما ما والا لما استحق أن يكون ممكنا ، فان الاختلاف واقع لا محالة . وبذلك نتأدى الى الاخطاء التى أشرنا اليها فيما سبق .

أضف الى ذلك ان وجود كل منهما فى حالة منفردة يفرض وجود تحريك الجسم مثلا فى وقت انفراده . والامر بالمثل بالنسبة للثانى ، حيث يريد سكون نفس الجسم ... وهكذا لا بد أن نصل فى النهاية الى اله واحد .

وكما هو واضح نجد أن الاشعرى والاشاعرة من بعده قد اعتمدوا فى اثباتهم للوحدانية على القرآن الكريم وبالتحديد على تلك الآيات التى تبرهن على أن الله لا يمكن أن يكون معه آخر فى حكم هذا الكون وفى خلقه . فقد ذكرت هنا قوله سبحانه « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون »(٢) وقوله سبحانه « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (٣) وأخيرا ذكرت قوله جل شأنه « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذى العرش سبيلا »(٤) .

---

(١) راجع نشرتنا لكتا بالشامل فى اصول الدين للجوينى بالاشتراك مع آخرين ص ٣٥٢ — منشاة المعارف سنة ١٩٦٩ وراجع للجوينى ايضا الارشاد ص ٥٣ ولمع الادلة ص ٨٦ .

(٢) الانبياء آية ٢٢ .

(٣) المؤمنون آية ٩١ .

(٤) سورة الاسراء آية ٤٢ .

هذه الآيات الثلاث نظر اليها المتكلمون واستطاعوا أن يستنبطوا منها أدلة على وحدانية الله ، وعلى رأس هذه الادلة التى استخرجوها دليل التمانع أو الغلبة . وهو ما أشرنا اليه آنفا على لسان الاشعرى والجوينى .

ومع أننا سوف نعرض رأى الاشاعرة فى الصفات الالهية ، ومعهم المعتزلة ، بالتفصيل ، الا أن ذلك لا يمنعنا الآن من الاشارة بوجه عام ومجمل الى رأيهم فى هذه الصفات .

٣ — قول موجز فى الصفات الالهية :

ذهب الاشاعرة الى أن الله عالم قادر سميع بصير حى ... وهذه الصفات أزلية قديمة قدم الله . ومن المحال ان نتصور الذات الالهية دون هذه الصفات . وتضيف الاشاعرة : ان الصفات الالهية ليست هى الله وليست غير الله . وقد استدلت على أزلية الصفات الالهية بطريقة عقلية منطقية عبر عنها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل على الوجه التالى «ان الله متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة» :

انه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك . والملك من له الامر والنهى. فهو آمر ناه . فلا يخلو أما ان يكون آمرا بأمر قديم أو بأمر محدث. وان كان محدثا فلا يخلو : اما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل . ويستحيل أن يحدثه فى محل لانه يوجب أن يكون المحل به موصوفا . ويستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لان ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له وكذا الحال فى سائر الصفات الاخرى .

أما فيما يتعلق بتباين الصفات فان الاشاعرة يختلفون فى هذا الصدد عن المعتزلة الذين ذهبوا من قبل الى أن الصفة عين الذات ، وانه سبحانه كله علم وكله قدرة وكله حياة ... الخ .

تذهب الاشاعرة الى أن القدرة غير العلم غير السمع . وقد اثبتت ذلك على الوجه التالى « من الثابت ان الله عالم قادر . ولا بد أن يختلف

مفهوم العلم عن مفهوم القدرة،والا كان الله عالما بالقدرة وقادرا بالعلم» ولا بد أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، والا كان تعقلنا للذات متضمنا تعقلنا للصفات ، لكن الامر ليس كذلك • ولهذا فلا بد أن تكون الذات غير الصفات من جهة ، بحيث لا تكون الصفة عين الذات ، كما أنه من الضرورى علينا من جهة اخرى ، ان لا نقول ان العلم هو القدرة ، هو السمع • أى أن الصفات ينبغى أن تتمايز فيما بينها • وهذا التمايز عند الاشاعرة لا ينبغى أن يرد الى العبارات والالفاظ ، لان هذه لا قيمة لها فى حد ذاتها ، بل قيمتها تكمن فى أنها تعبر عن الواقع بالفعل • فالكلام غير العلم مثلا لان ثمة مدركات معلومة تتمايز عن موضوع الكلام • وعلى فرض اننا طرحنا الكلام جانبا فان العقل يميز بين كون الشيىء حيا ، وبين كونه عالما ، أو قادرا ، أو متحركا أو ساكنا ، وهكذا •

وعند الاشاعرة نجد أن الصفات الالهية تعم الوجود كله : فالعلم الالهى يشمل كل معلوم • والقدرة الالهية تشمل كل مقدور • وهنا نصل الى مشكلة جوهرية وهى « الجبر والاختيار » أو « القضاء والقدر » أو بتعبير آخر : الصلة بين فعل العبد وبين فعل الرب •

٤ ــ فكرة « الكسب » عند الاشاعرة :

لقد رأينا أن المعتزلة تجعل الانسان قادرا على أفعاله ، وانه مسئول عنها • وهذا ما يقتضيه العدل الالهى أولا ، وما تقتضيه كرامة الانسان ثانيا • أما الاشاعرة فكان لها هنا رأى غريب وعجيب • وقد تبلور هذا الرأى فيما سمى بعد ذلك بنظرية « الكسب » عند الاشاعرة ، والتى يعبر عن جوهرها بالقول : « ان الفعل خلق لله كسب للانسان » • أو بتعبير آخر • « الكسب هو : تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة »(١) •

---

(١) د • عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ص ٥٥٥ ج ١ ــ دار العلم للملايين ــ بيروت سنة ١٩٧١ •

ولنشرح هذه النظرية بايجاز :

يذهب الاشعرى الى أن الانسان منا يشعر بنوعين من الحركات، وهو يفرق بين هذين النوعين من تلقاء نفسه . فهو يميز بين الحركات التى من قبيل الرعدة والرعشة والخوف ... وبين الذهاب الى منزل صديق أو قراءة هذه القصة أو السفر الى مكان ما . ويرى الاشعرى أن أخص خصائص الحركات الاختيارية أنها حادثة تحت قدرة الانسان وتحت ارادته ، وهو مسئول عن هذا النوع من الحركات . أما النوع الآخر فلا يسأل عنه .

الى هنا وليس ثمة شىء غريب عند الاشاعرة . لكنا لو أدركنا أنهم يقولون بأن الارادة والقدرة البشرية لا أهمية لهما فى الفعل وانهما لم يحدثاه ولم يخلقاه ، لبان لنا وجه الغرابة . فعند الاشعرى نجد أنه لا تأثير البتة للقدرة الحادثة فى الافعال التى تحدث عنها ورأيهم فى هذا أن قضية الابداع أو الخلق أو الاحداث (والكل بمعنى واحد هنا) قضية واحدة . وهى عندهم لا تختلف سواء كان المخلوق صغيرا أو كبيرا ، طويلا أم قصيرا ، بسيطا أم مركبا ، جوهرا كان هذا المخلوق أم عرضا . لان القدرة التى تحدث شيئا ما قادرة فى رأيهم على احداث كل شىء . أليست قضية الخلق والاحداث ، كما أشرنا على لسانهم قضية واحدة ... من اجل هذا اقصد من أجل انقاذ صفة الخلق الالهى وصفة القدرة الالهية التى تعم كل مقدور ذهبوا الى أن قدرة الانسان لا تحدث شيئا ، وأن ما قد اختاره المرء لم يكن ليختار غيره .

والاشاعرة هنا يقررون أن كل المخلوقات التى فى عالمنا هذا ، بما فى ذلك أفعال الانسان ، كلها مخلوقة لله ، وأن الانسان قد اكتسب هذا الفعل أو ذلك بمجرد القيام به فى مجاله . فلقد نص الاشاعرة هنا على لسان الشهرستانى « ان الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها : الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له أن يسمى هذا الفعل كسب فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا

وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته(١) • ويؤيد الاشعرى رأيه هـذا بقوله : ان الانسان يسعى دائما الى عمل شىء ما ، ولكن يحدث دائما ان تأتى أفعال الانسان على غير ما أراد وسعى ومعنى هذا أن الانسان لم يفعل فعله » •

يقول الباقلانى « اعلم انه لا يجرى فى العالم الا ما يريده اللـه تعالى ، وأنه لا يؤمن مؤمن ، ولا يكفر كافر الا بارادة الله تعالى ، ولا يخرج مراد عن مراده • كمالايخرج مقدور عن قدرته ••• انه لا يتحرك متحرك ، ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ولا يعصى عاص من أعلى العلى الى ما تحت الثرى الا بارادة الله تعالى وقضائه ومشيئتـه • ويدل على صحة « ذلك » الكتاب والسنة ••• فمن ذلك قوله تعالى « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ١١ — ١١٨ » (الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ١١ — ١١٩) • ويدل عليه أيضا قوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام • ومن يرد أن يضلـه يجعل صدره ضيقا حرجا ٦ — ١٢٥ » فنص تعالى على أن الهدى بارادته ، والضلال بارادته • وهذا نص واضح لا اشكال فيه»(٢) •

ويقول الجوينى فى هذا الصدد أيضا « العبد غير مجبر على أفعاله!! بل هو قادر عليها مكتسب لها • والدليل على اثبات القدرة للعبد ، أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده ، وبين أن يحركها قصدا ، ومعنى كونـه مكتسبا ، انه قادر على فعله وان لم تكن قدرته مؤثرة فى ايقاع المقدور!! وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادا وبين ما يقع غير مراد وان كانـت الارادة لا تؤثر فى المراد »(٣) •

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٨٩ ، وقارن د . أحمد صبحى : فى علم الكلام ص ٤٨٤ مؤسسة الثقافة الجامعية — الاسكندرية سنة ١٩٧٨ •

(٢) الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٨ وما بعدهما وقارن د . أحمد صبحى : فى علم الكلام ص ٥١٣ •

(٣) الجوينى : لمع الادلة ص ١٠٧ •

ويبدو أن الاشاعرة قد تنبهت منذ وقت مبكر الى ضعف نظرية الكسب التى نادى بها زعيمهم ، فحاولوا تهذيبها واصلاحها .

فها هو « أبو بكر الباقلانى » يعود الى القول بتأثير للقدرة الحادثة فى الفعل ويبين أن للقدرة البشرية مجالا لا يمكن لاحد أن ينكره أو ينازع فيه . ورأيه فى هذا أن الانسان يفرق تفرقة ضرورية بين الخلق أى الايجاد من العدم وبين اتصاف الفعل ذاته بصفة ما من الصفات . فثمة فرق كبير بين أن يقال ان الله أوجد هذا الانسان وبين أن يقال ان هذا الانسان شرير أو صالح . فالصفة التى تلحق الموجود يمكن أن ترد الى الانسان ما دامت هذه الصفة من عمل قدرته واختياره . فلا ذنب لى فى خلقى : طولى أو عرضى أو لونى أو جنسى ، ولكن ذنبى ومسئوليتى ترجع الى خلقى ، الى سلوكى وأفعالى . فأنا مسئول عن سلوكى لكنى لست مسئولا عن وجودى . ولنترك عبارات الباقلانى ، كما رواها الشهرستانى ، تعبر عن رأى صاحبها :

« الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للايجاد . لكن ليست تقصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوه أخرى وراء الحدوث من كون الجوهر متحيزا قابلا للعرض ، ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك . وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال (المقصود ابن الجبائى) .

قال الباقلانى : « فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمى ذلك كسبا . وذلك هو أثر القدرة الحادثة . قال : فاذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود ، أو فى وجه من وجوه الفعل ، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال ... هو صفة للحادث أو فى وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة ، وذلك أن

المفهوم من الحركة مطلقا ، ومن العرض مطلقا غير والمفهوم من القيام والقعود غير ، وهما حالتان متمايزتان : فان كل قيام حركة وليس كل حركة قيام .

ومن المعلوم أن الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام . وكما لا يجوز أن يضاف الى البارى تعالى جهة ما يضاف الى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى » (١) .

القدرة الانسانية اذن موجودة وجودا حقيقيا ، ولها تأثيرها المحدود فى الفعل من حيث أنها تستمد هذا التأثير من الله خالق كل شىء . ولهذا يناقش الباقلانى قضية يبدو أنها كانت تشغل بال المتكلمين آنذاك وهى : هل الاستطاعة توجد فى الانسان قبل الفعل أو معه ؟ هل القدرة على فعل شىء ما تسبقه أم توجد معه ؟

٥ ــ الاستطاعة والفعل :

يرى الباقلانى أن الاستطاعة توجد مع الفعل ، لان الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى . فلو أن الاستطاعة وجدت قبل الفعل لكان معنى هذا أن تزول قبل اتمام الفعل ، وهذا باطل . ودونكم نص الباقلانى الذى ذهب فيه الى هذا الرأى « إن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى . فلو وجد الفعل فى ثانى حال حدوثها ، وهى معدومة فى تلك الحال ، لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة . وذلك أجمع محال باتفاق . ولان الانسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان فى حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه وغير محتاج اليه فى أن يعينه على الفعل . ولو جاز أن يستغنى عن معونة الله فى

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٨٩ .

حال الفعل لكان بالاستغناء عنه ، اذالميكنفاعلا،أولى ، وذلك محـــال باتفاق • فوجب ان الاستطاعة مع الفعل للفعل » (التمهيد للباقلانى) •

وإذا تركنا الباقلانى وانتقلنا الى أستاذ آخر من أساتذة المدرسة الاشعرية الا وهو الجوينى أمام الحرمين لوجدنا أنه قد تجـاوز ما ذهب اليه الباقلانى وانتهى الى رأى يقرب من قول المعتزلة • يقول الجوينى « أو نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس • وأما اثبـات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا • وأما اثبات تأثير فى حالة فلا يعقل كنفى التأثير ، خصوصا والاحوال — على أصلهم — لا توصف بالوجود والعدم • فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لا على وجه الاحداث والخلق • فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ، والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضـا عدم الاستقلال • فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة • وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهى الى سبب الاســـباب • فهـو الخـالق للاســباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق • فان كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر » (١) •

هذا النص الذى ذكره الشهرستانى على لسان الجوينى يوضح ما يأتى :

١ — ضرورة اثبات القدرة الانسانية وان لهامقدورهاالخاص•أى أن للقدرة الانسانية معلولها الذى يصدر عنها •

٢ — ان تأثير القدرة البشرية لا يعنى الخلق أو الاحداث ، لان قضية الخلق أو الاحداث قضية واحدة لا تتجزأ وهى ترد الى الله وحـــده •

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٠ والارشاد للجوينى ص ١٨٧ وما بعدها.

٣ ـ ان القدرة الانسانية ليست قدرة مستقلة ، وانما هى تخضع لسلسلة من العلل والمعلولات تنتهى الى مسبب الاسباب : الله .

٤ ـ وهذه السلسلة المتصلة من العلل والمعلولات لا فعل لها الا بالله.

٦ ـ تكليف ما لا يطاق ممكن :

وفى هذا الصدد انتهى الاشاعرة الى أن تكليف ما لا يطاق جائز ، ولن يكون فى ذلك ظلم لاحد . أولا : لان الظلم هو تصرف المالك فيما لا يملك . ولما كان هذا الكون كلهمخلوقا لله وملكا له ، فانه سبحانه من شأنه أن يتصرف فيه كما يشاء . ومن جهة أخرى فان الله اعلم بمصلحة العباد أكثر من معرفتهم بأنفسهم . وهذا يعنى أننا قد ننظر الى بعض الافعال ونقيسها بما يوافق هوانا ، ونعتقد ان كل الافعال التى تجلب لنا نفعا أو خيرا أو مصلحة انما هى أفعال خيره وان ما عدا ذلك ، فليست أفعالا خيره نقول : ان هذا الحكم انما يصدر عن عقل محدود قاصر . فثمة أوجه عديدة فى الفعل الالهى لا ندركها ولا تعرف أوجه الحسن والنفع فيها . اليس من الخير أن تسقط الامطار فى البادية لكى يسقى الناس الزرع والحيوانات ، حتى وان أدى سقوط المطر هذا الى هدم منزل عجوز فوقه ... الا تحدث لنا بعض الافعال التى لا نرضى عنها ونحزن لحدوثها وسرعان ما نحمد الله على أنها قد حدثت . ان أوجه الفعل الخير متشعبة متعددة ، وقد تدركها العقول وقد لا تدركها ، لكن عدم ادراكها لا ينبغى أن يسمح لنا بوصف الله انه جائرا وأن أفعاله شريرة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . يقول الاشعرى : « والدليل على أن كل ما فعله أنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرسم وحد له الحدود . فاذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شىء اذ كان الشىء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اتيانه . فلما لم يكن البارى مملكا ولا تحت أمر لم يقبح منه شىء . فان قال قائل : فانما يقبح

الكذب لانه قبحه — قيل له أجل ولو حسنه لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض » (اللمع الاشعرى) .

كذلك يذهب الباقلانى فى هذا الصدد الى تجويز « ان يؤلم الله تعالى الاطفال من غير عوض وأن يأمر بذبح الحيوان وابلامه لا لنفع يصل اليهم وأن يسخر بعض الحيوان لبعض وان يفعل العقاب الدائم على الاجرام (الآثام) المنقطعة وان يكلف عباده ما لا يطيقون وان يخلق فيهم ما يعذبهم عليه وغير ذلك من الامور » . (الباقلانى : التمهيد) .

وترتب على ذلك أن هاجم الاشاعرة الوجوب العقلى الذى أقر به المعتزلة ونادت به . فعند الاشاعرة ان العقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا . فلن يعذب الله أحدا قبل نزول القرآن . والعقل لا يوجب ادراك الله قبل ورود السمع : ان انتهى العقل الى ادراك الله حق ادراكه فلا بأس فى هذا . أما اذا لم يدركه من نفسه ، أو يعرفه ، فلا ذنب له ، ولن يسأل عن ذلك ، ومن ثم فلن يعاقب « ان معرفة الله قد تحصل بالعقل لكنها اضحت واجبة بالسمع لقوله تعالى : « وما كنـــا معذبين حتى نبعث رسولا » . وقل مثل ذلك فى شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى . ومن جهة أخرى فان الثواب والنعيم واللطف كله بفضل من الله وكذلك العقاب والعذاب كله عدل منه سبحانه . وليس ثمة شىء واجب عليه . فالعقل لا يوجب شيئا على الله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (١) .

الاشاعرة وفكرة الصلاح والاصلح :

وقضية الصلاح والاصلح التى نادت بها المعتزلة ، قد تصح فى مجال الفعل البشرى ، لكن صلاحيتها — ومن ثم وجوبها — لا ينبغى أن يمتد الى الفعل الالهى . فمن « انا » حتى اوجب على الله كذا والزمه

---

(١) الانبياء ٢٣ .

بكذا وأقر انه ممتنع عليه كذا ... ان الاشاعرة ترى انه فى المسائل الوضعية ليس العقل هو الأول والأخير ، وأن الخير والشر ليسا مطلقين ، ولا يستطيع العقل أن يكتشف هذا الخير (أو الشر) خلال التجربة ، فالقضية القائلة : ينبغى على الانسان أن يساعد الاخرين قضية عقلية بلا شك ، لكنها لا تقبل لدى كل العقول وفى كل المناسبات . كذلك لا ينبغى أن يقتل الانسان اخا ءالانسان قضية عقلية ، لكنا نعلم أن قتل الانسان لاخيه الانسان أمر مباح فى ظروف خاصة . معنى هذا أن العقل ليس سلطة مطلقة يستطيع الانسان أن يهتدى بها ويستفتيها فى كل المسائل التى تعن له . ولهذا فاذا جاءت المعتزلة وقررت أن معرفة الله وشكره وعبادته واجبة بالعقل وان اثابته المطيعين وعقابه العاصين وعمله الاصلح واجب بالعقل فانها بذلك تقحم العقل فى مسائل لا دخل له فيها . لان العقل وسيلة للمعرفة فحسب وليس مشرعا للواجبات . فهو يمكن أن يعرف ، لكن ليس من حقه أن يوجب فى مملكة الله . يقول الجوينى « العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه فى حكم التكليف ، وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول فى ذلك أن الشىء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن فى الشرع ما يقبح مثله المساوى له فى أحكام صفات النفس »(٢) .

تريد الاشاعرة أن تقول : اذا لم يأت التكليف الالهى ، فليس الانسان مسئولا عن شىء ولن يحاسب على شىء لان الحساب يقتضى التكليف ، يقتضى الاوامر والنواهى الالهية ، فاذا لم يكن ثمة أوامر ونواهى الهية بعد فليس ثمة حساب . ذلك أن العقول متفاوتة فيما بينها ، فقد يدرك عقل الله قبل نزول الوحى الالهى ، لكن عشرات العقول قد تضل الطريق فلا تصل الى الله بمفردها . فكيف نحاسب على شىء لم

---

(٢) الجوينى : الارشاد ص ٢٥٨ وراجع نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٣٧ وما بعدها .

يطلب منا فعله أو الايمان به • ان المعتزلة ترى أن الانسان مسئول ومكلف بحسب عقله أما الاشاعرة فترفض ذلك •

٧ ـ مفهوم الايمان عند الاشاعرة :

أما فيما يتعلق بقضية الايمان فلقد رأينا أن الخوارج تكفر مرتكب الكبيرة • والمعتزلة ترى أنه ليس كافرا وليس مؤمنا بل هو فاسق • أما الاشاعرة فلها رأيها « التوفيقى » ان صح التعبير والذى أعتمدت فيه على النص الدينى •

فعند الاشعرى نجد أن الايمان هو التصديق بالقلب واللسان(١)• وحتى اذا ارتكب الانسان المسلم معصية فانها لا تجعله كافرا بل انه يظل مؤمنا مخطئا • انها لن تخرجه من ذمرة المؤمنين : فالمؤمن مؤمن بايمانه عاص بمعصيته فاسق بفسقه • أما القول بأنه لا مؤمن ولا كافر بأمر يرفضه الاشعرى • يقول أبو الحسن الاشعرى فى كتابه «اللمع» «لو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا ايمان ، ولكان لا موحد ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا • فلما استحال ذلك استحال ان يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة • وأيضا فاذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده ، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذى لم يفارقه » •

ويميز أبو الحسن الاشعرى بين خروج الانسان من الكفر وبين أن يكون مؤمنا • فعنده أن من اعتقد الحق فليس بكافر لان الاعتقاد فى الحق وفى النبوة مناف للكفر • لكن اعتقاده هذا وحده لا يكفى لكى نعده مؤمنا • ولذلك يقول : ان المرء لا يستحق اسم « المؤمن » الا اذا عرف الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه ، وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها ••• وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركا ولا كافرا وان لم يسمه على الاطلاق

(١) انظر ايضا : الجوينى : الارشاد ص ٣٩٦ ــ ٣٩٧ •

« مؤمنا » • وقياس أصله يقتضى جواز المغفرة له لانه غير مشرك ولا كافر » (١) •

٨ — رؤية الله :

واذا كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هى التى أدت بها الى نفى رؤية الله فى الحياة الآخرة ، فان الاشاعرة قد قررت أن رؤية الله جائزة وأن المؤمنين سيرون الله فى الآخرة • وقد نص على ذلك فى كتابه الحكيم• الا انها فى اقرارها لرؤية الله لم تنتبه الى أنه سبحانه جسم أو اننا سنراه بالبصر المحسوس • ان الاشاعرة لم تفهم من الرؤية الالهية الرؤية الحسية ، بل فهمت اننا سنرى الوجود الالهى ، لان كل موجود يمكن أن يرى • وبما أن الله موجود ، فلا بد من رؤيته • لكن الكيفية التى سنرى من خلالها هذا الوجود الالهى أو الكيفية التى ستكون عليها هذه الرؤية ، فان الاشعرى والاشاعرة يكتفون بالقول أنها رؤية مخصوصة تكمن فى ادراك الوجود لا فى ادراك صفات حسية • ان رؤية الله ادراك زائد على مجرد العلم بالوجود به سبحانه ، وهو ادراك لا يقتضى تأثيرا ولا تأثرا • أى لا يقتضى ما يقتضيه الادراك الخاص بالمحسوسات ، فاذا كان الله فريدا فى ذاته سبحانه فان رؤيته ستكون فريدة فى بابها ، وسندرك الله ونراه بملكة خاصة يمكن أن يخلقها سبحانه للمقربين اليه• وعلى ضوء ذلك فهمت الاشاعرة كل الآيات التى تنص على النظر الى الله ومجيئه ورؤيته •• الخ (٢) •

يقول الجوينى « والذى يعول عليه فى اثبات جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا مختلفات : وهى الجواهر والالوان • وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات • وانما يؤول اختلافها الى

---

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٤٨ — ٢٤٩ •

(٢) راجع بالتفصيل للاشعرى : الابانة عن اصول الديانة ص ٣٥ وما بعدها نشرة د • فوقية حسين محمود — القاهرة سنة ١٩٧٧ • وكذلك القسم الاخير من الفصل التاسع من هذا الكتاب •

أحوالها وصفات أنفسها . والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز عن غيره فى حكم الادراك ، فهو ذات على الحقيقة . والاحوال ليست بذوات . فاذا تقرر بضرورة العقل ان الادراك لا يتعلق الا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فاذا رئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود . كما انه اذا رئى جوهر لزم تجيز رؤية كل جوهر »(١) وعلى ذلك ، وبما أن الله موجود : وبما أن كل موجود يمكن وتصح رؤيته ، فان الله سوف يرى فى الآخرة.

٩ ـ الاشاعرة والامامة :

انتهينا الى أن المتكلمين مختلفون فيما بينهم بشأن الامام . بل ان بعض الفرق له أكثر من رأى فى نفس هذه المشكلة . وعند الاشاعرة نجد انها قد مالت الى رأى أهل السلف ،فضلا عن انها لم تختلف فيما بينها بشأن الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى الامام . وعلى ضوء قراءتنا لكتب الاشاعرة (وبوجه خاص كتاب التمهيد) نستطيع أن نضع السمات العامة لموقف الاشاعرة من مشكلة الامامة .

تذهب الاشاعرة الى ضرورة وجود امام للمسلمين . ووجود الامام ينبغى أن يكون معروفا وظاهرا لكل الناس ، بعكس ما ذهبت اليه الباطنية . فمعرفة الامام شرط رئيسى لطاعته ، ولهذا فان الاشاعرة ذهبت الى أنه لا ينبغى أن نطيع أو نؤمن بامام غائب عنا(٢) .

وقد أثبت الغزالى ضرورة وجود امام على صورة قياس كالآتى :
نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام ولا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام(٣) .

---

(١) الارشاد ص ١٧٧ وراجع لمع الادلة ص ١٠١ وما بعدها . والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٣٣ وما بعدها .
(٢) راجع اصول الدين للبغدادى ص ٢٧٣ .
(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٣ .

واذا كانت الشيعة قد أجمعت على أن الامام ينبغى أن يكون بالتعين، فان الاشاعرة ترى هنا ، ومعها المعتزلة والخوارج ، أنها تتم عن طريق الاختيار الحر المباشر • لان الحكم فى الاسلام لا ينبغى أن يكون بالوراثة ، ولا ينبغى أن يتم بناء على نزعات عرقية أو عصبية •

وقد أجازت الاشاعرة أن تكون الامامة بالنص لو أن الرسول قد ذهب الى ذلك أو جوزه • أما وقد مات الرسول ، دون أن يعين من يخلفه ، فأمر ينبغى أن يبقى شريعة للمسلمين من بعده • ولهذا فان مبدأ الشورى والاختيار ، هو الطريق الوحيد لصحة الامامة • يقول البغدادى « ان النص على الامام ، لو كان واجبا على الرسول صلى الله عليه وسلم بيانه ، لبينه على وجه تعلمه الامة علما ظاهرا لا يختلفون فيه ، لان فرض الامامة يهم الكافة معرفته كمعرفة القبلة ، واعداد الركعات، ولو وجد النص منه ، هكذا ، لنقلته الامة بالتواتر ، وعلموا صحته بالضرورة ، كما اضطروا الى سائر ما تواتر الخبر فيه » (١) •

ومع أن الاشاعرة قد قالت بأن الامامة تتم بالاختيار والشورى بين المسلمين ، الا أنها ذهبت الى أنه ينبغى أن يكون قرشيا • صحيح أنه لا ينبغى أن ينتمى الى قريش سواء من ناحية أمه وأبيه(٢) •

على أن انتماءه الى قريش ليس كافيا لكى يكون اماما ، بل ينبغى ، الى جانب ذلك أن يكون أفضل القريشيين • والفضل هنا لا يرجع الى النسب أو الجاه ، بل يرجع الى العلم والتقوى والورع والزهد • وبالجملة أن يكون عالما بكل ما يحمله هذا المصطلح من معنى ودلالة : سواء ما يخص دنيانا هذه التى نحياها ، وآخرتنا التى اليها منتهانا • ينبغى أن يكون عالما بأمور الدنيا ، لانه القاضى الذى سيفصل فى الخلافات بين المتخاصمين • وهو الذى يعد الدولة أو الامة للحرب ، وما

---

(١) اصول الدين ص ٢٨٠ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٥ وراجع للباقلانى : الانصاف ص ٦٤ وما بعدهـا •

يترتب على ذلك من تجهيزات على المستوى السياسى ، والاقتصـادى، والحربى ومعرفة طبيعة الخصم ، وظروفه وعتاده ، وهذا يتطلـب بلا شك حسن بصيرة • كذلك يرى الباقلانى ، ان من شروط الامام أن يكون عقله أقوى من عاطفته ، بحيث يحكم على الامور حكما موضوعيا لا حكما انفعاليا أهوج • وميزة العقل فى هذا الصدد أنه لا يرق ولا يلين امام الاهل والاصدقاء ولا يعطف على هذا أو يقسو على ذلك الا بمـا أمر وحكم به الله • ان العاطفة ، كما نعلم بعيدة عن المنطق ومن ثم فكثيرا ما تكون بعيدة عن الصواب •

يقول البغدادى : ان الذى يصلح للامامة ينبغى أن تكون فيـه اربعة أوصاف : احدها : العلم ، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلـغ المجتهدين فى الحلال والحرام وفى سائر الاحكام •

والثانى : العدالة والورع • وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تحملا وأداء •

والثالث : الاهتداء الى وجدة السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمـال الصغار ، ويكون عارفا بتدبير الحرب •

والرابع : النسب من قريش(١) •

ومن الواضح أن الباقلانى هنا ، ومعه جملة الاشاعرة ، يذهب الى القول بعدم امامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه • لانه وضـع شروطا موضوعية لا يقلل من قيمتها الا قوله ان الامام ينبغى أن يكون قريشيا (ولعل هناك مبررات كثيرة لهذا القول فى هذه الفترة من فجر الاسلام) •

يقول الاشعرى « يجب أن يكون الامام أفضل أهل زمانه فى شروط الامامة ولا تنعقد الامامة لاحد مع وجود من هو أفضل منه فيها • فان

---

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٧٧ وراجع ايضا الارشاد الجوينـى ص ٤٢٦ •

عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة »(١) .

ولا ينبغى أن يفهم مما سبق أن الباقلانى يقول بخلع الامام اذا وجد من هو أفضل منه . فالباقلانى يرفض هذا . انه يرى انه فى حالة تنصيب الامام فانه ينبغى أن يختار المسلمون أفضل القريشيين . فاذا ظهر ، بعد ذلك ، من هو أفضل منه ، فلا ينبغى لهذا السبب وحده ان يخلع الأمام (ما دام لم يحدث بعد من الامام الرسمى أو المنتخب ما يقلل من شأنه أو يسىء الى مكانته بين المسلمين) ولهذا قال الباقلانى فى كتاب « التمهيد » : ليس مما يوجب خلع الامام حدوث فضل فى غيره ويصير به (هذا الغير) افضل عنه (من الامام الرسمى) ، وان كان لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه الى الفاضل . لان تزايد الفضل فى غيره ، ليس بحدث منه فى الدين ولا فى نفسه يوجب خلعه .

ذلك أن هناك عوامل أخرى توجب خلع الامام « منها كفر بعد ايمان ومنها تركه اقامة الصلاة والدعاء الى ذلك . ومنها — عند كثير من الناس — فسقه وظلمه بغصب الاموال ، وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود ... وتطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه وبلوغه فى ذلك الى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته . وكذلك القول فيه اذا صم ، أو خرس ، وكبر ، وهرم أو عرض له أمر يقطع عن النظر فى مصالح المسلمين ، والنهوض بما نصب لاجله أو عن بعضه ، لانه انما أقيم لهذه الامور . فاذا عطل وجب خلعه ونصب غيره . وكذلك ان حصل مأسورا فى يد العدو الى مدة يخاف معها الضرر الداخلى على الامة ويؤس معها من خلاصه ، وجب الاستبدال به . فان فك أسره ، أو ثاب عقله أو برىء من مرضه وزمانته ، لم يعد الى أمره ، وكان رعية للوالى بعده ، لانه عقد له عند خلعه وخروجه من الحق ، فلا حق له فيه » .

---

(١) اصول الدين ص ٢٩٣ وراجع الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٥ .

الفصل التاسع

مشـــــكلة الصفـــــات الالهية

مشـــــكلة الصفـــات الالهية

اشرنا فى خلال حديثنا عن بعض فرق المتكلمين الى مشكلة الصفات الالهية . وذكرنا هناك ان هذه المشكلة معقدة وعويصة ولقد سعى كـل فريق الى فهم العلاقة بين الصفات والذات فهما من شأنه أن ينزه الله عن كل الموجودات من جهة وان يضع الله سبحانه فى أقصى مرتبة من الكمال الالهى بحيث يكون عرشه فوق عرش الانسان والملائكة وغيرهما والآن علينا أن نبحث هذه المشكلة بالتفصيل نظرا لاهميتها التى احتلتها فى تاريخ علم الكلام والفلسفة الاسلامية .

أما أن البحث فى مشكلة الصفات الالهية راجع الى النص الدينى فى المقام الاول فهذا أمر لا شك فيه اذ أن القرآن الكريم يتضمن نوعين من الآيات : آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات . ولقـد كان هذا النوع الاخير هو مصدر البحث فى مشكلة الصفات الالهية .

ويفرق القاضى عبد الجبار بين الآيات المحكمة والأخرى المتشابهة على الوجه التالى « .... فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره . والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره ، بل يحتاج فى ذلك الى قرينة اما عقلية أو سمعية . والسمعية اما أن تكون فى هذه الآية : اما فى أولها أو آخرها أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سـنة الرســول صلى الله عليــه وعلى آله وســلم من قول أو فعل أو فى اجماع الأمــة » (١) .

ولقد كان أول من تكلم فى الصــفات فى الاســلام هو « الجعد ابن درهم » حيث نفاها وقال بخلق القــرآن . وعن الجعد أخـذ « جهم بن صــفوان » مقالته فى نفى الصفات فانتشرت فى خراسان . وعند المقريزى ان الجهم كان أول من نفى الصفات الالهية . ولقد أنكر عليــه المسلمون هــذا الرأى من حيث انه بدعه .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٦٠٠ .

ولما ظهرت المعتزلة أخذت عن الجهمية قولها فى نفى الصفات ، فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلا لأنها تؤدى الى الشرك • ولذلك كان يقول : ان من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين ، واذا كان واصل قد بدأ بالمشكلة الا انه لم يفهمها حق الفهم ، كما سيتضح ذلك من عرضنا لمذهبه والرد عليه •

انواع الصفات الالهية :

علينا فى البداية أولا أن نرى كيف قسم المتكلمون الصفات الالهية ، وما هى الأسس التى استندوا اليها فى تقسيم هذه الصفات •

ميز المتكلمون بين عدة أنواع من الصفات : فهناك ما يسمى بصفات الذات ، وهناك صفات الأفعال ، وهناك الصفات السلبية ، والصفات الموجبة ، ثم صفات المعانى • وفيما يتعلق بالمعتزلة نجد أن صفات الله عندها نوعان : صفات ذات ، وصفات أفعال •

(أ) أما عن صفات الذات فهى التى تلزم الذات ولا تنفك عنها • ومثل هذه الصفات لا يصح ان يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادها • فصفة كالعلم الالهى لا يمكن أن يوصف الله بضدها وهو الجهل •

(ب) أما عن صفات الأفعال فهى تلك التى تشتق من الفعل مثل : الخالق ، والرازق ، والمعطى • ومثل هذه الصفات يجوز أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها •

وقد نستطيع أن نميز بين صفات الذات وصفات الأفعال ، على أساس آخر ، هو انه اذا اشتق اسم الله من فعل الله أو من فعل غيره ، (كالمعبود) ، كانت هذه الصفات صفات أفعال ، وما عدا ذلك فهو من صفات الذات ، على أن تقسيم المعتزلة للصفات الالهية شابه الخلط بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ولهذا فان ثمة تقسيماً آخر للصفات

أوضح من تقسيم المعتزلة حيث تكون الصفات هنا ثلاثة أنواع :

١ ـ الصفات النفسية ومثل هذه الصفات لا تحتاج الى شيء خارجا عن الذات تعلل به لانها ثابتة لله أساسا والصفة النفسية التي اتفق عليهـا هنا هي صفة الوجود ٠

٢ ـ الصفات السلبية : وهـذه الصفات تنزه الله عن كل ما يخطر ببالنا من تصورات لأن الله بخلاف ما نعرفه ٠ ولقد سميت سلبية لأنها تنفي عن الله كل شـبيه أو ند أو ضد فضلا عن أن تفسيرها يأتي من طريق السلب ٠ والصـفات السلبية هي القدم ، والبقاء ، والمخالفـة للحوادث ، والقيام بالنفس ، ثم الوحدانية ٠

٣ ـ أما النوع الثالث فهو الصفات المعنوية وقد يضاف اليه صفات المعاني ولكنا آثرنا أن ندمج هذين النوعين في نوع واحد ٠ والمقصود بهذا النوع هنا هو ان صفات المعاني تتضمن المعنى الوجودي القـائم بالموصوف ، ويمكننا تعليل هـذه المعـاني ، أي أن صفات المعـاني تقتضي صـفة الوجود شرطا لصحتها ثم تضيف على الوجود حالة أو كيفية هـذا الوجود ٠ وهنا نجد أن صـفات المعاني السبع هي : القدرة العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ثم الارادة ٠

ولنبدأ الآن حديثنا عن كل نوع من هذه الأنواع بادئين بالحديث عن الصـفات السلبية ٠

الصـفات السـلبية

أولا : القدم :

عرف الجويني القدم فقال « كل موجود استمر وجوده وتقـادم زمنا متطاولا فانه يسمى قديما في اطلاق اللسان (١) وواضح ان الجويني يقصد هنا المعنى المجازي للفظ والذي يستعمل في حالة الشيء الذي يعمر على الأرض طويلا ٠ لكن هـذا المعنى لا يقصده الجويني في حق

(١) الجويني : الارشاد ص ٣٢ ٠

الله لأن الوجود الالهى مستمر أزلا أبدا وحاضر دائمـا • والدليل على قدم الله أن الحوادث لابد لها من بداية ولابد لهـا من محدث ، ولابد لهـذه الحوادث من أول وهـذا الأول يجب أن لا يكون محدثا لأنه لو كان كذلك لتسلسل علينا الأمر •

واذا كان المتكلمون يصفون الله بالقدم فأنهم يعنون بذلك انـه سبحانه موجود لا ابتداء لوجوده • ومن ثم يكون « القدم » حالة من الأحوال التى عليهـا الوجود الالهى • وقد ذهب فريق من المعتزلة الى ان معنى « القدم » ان الله سابق ومتقدم على كل الأشياء الأخرى وانه أول الموجودات • ولقد قال عباد بن سليمان « ان الله لم يزل ، ومعنى لم يزل انه قديم » • وذهب آخرون الى أن « القدم » مسـاو فى معناه لله • فحينما أقول القديم انمـا أقول الله (البغداديون) • وذهب أبو الهذيل العلاف الى أن معنى القدم هو اثبات قدم لله هو الله وذلك واضح من أن المعتزلة تقول بأن الصفات عين الذات • وذهب معمر الى أننا لا يمكنا القول بأن الله قديم الا اذا احدث المحدث •

ثانيا : المخالفة للحوادث :

وعلى ضوء ما سبق من أن الله وحده قديم فانه من ثم ينبغى أن يكون مخالفا للحوادث : فهو سبحانه مخالف لها فى ماهيته وأفعاله وصفاته • ان كل موجود آخر (سواء كان شـيئا أو كائنا حيا) انما يوجد فى زمان معين ومكان معين وما دام كذلك فكل موجود له أول ، وحد ، وكل ما له أول وحد فانه مخالف للقـديم سبحانه الذى لا أول له ولا آخر • ثم ان كل شىء حادث ، أما الله فليس حادثا ، وكل شىء متغير والله ليس متغيرا أضف الى ذلك ان كل حادث مصيره الى نهاية ويكفى هنا ان نورد فى هـذا الصدد ما ذكره الجوينى من أن الله مخالف للحوادث من « حيث سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها

عنه تعـالى ، فلازم الجرمية التحيز ولازم العرضية القيام بالغير ولازم الكلية الكبر ولازم الجزئية الصغر » (١) .

ثالثا : القيام بالنفس :

واذا كنا قد اثبتنا ان الله قديم وانه بخلاف الأشـياء الحادثة فلابد أن يكون قائما بنفسه . ذلك انالحوادث تفتقر فى وجودها الى محدث والمحدث مفتقر فى وجوده الى محدث يحدثه ، وهكذا حتى نصل الى محدث المحدثات ، الذى لا محدث له ، بل هو محدث الكل ، هـذا المحدث ليس له بداية . وما دام كذلك فانه قائم بنفسه من الأول لأنه كان ولا شيىء معه . وقد حد أبو أسحق الاسفراييني القائم بالنفس فقال « هو الموجود المستغنى عن المحل والمخصص (٢) . فقيام اللـه بنفسه معناه انه لا يحتاج الى محل يقوم به أو ذات تقيمه أو شيىء يقومه . ان قيام الله بنفسه معناه « عدم افتقاره تعـالى الى المحل أى الذات التى يقوم بهـا لا بمعنى المكان (٣) .

رابا : الوحدانية :

والمقصود بالوحدانية هنا هو أن الله واحـد فى ذاته ، وواحد فى صفاته ، وواحد فى أفعاله ، وانه لا أجزاء ، ولا ابعاض ، وانه غير مركب ، ولا يقبل التركيب ، لا كل ولا بعض ، لا كبير ولا صغير انـه وحده محض والقرآن فى كل أقوال ينبه على وحـدة الله ووحدانيته « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد »(٤) وقوله « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم(٥) .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .
(٣) شرح البيجورى المسمى بتحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٥٠نشرة حسين عبد الرحيم مكى — مكتبة صبيح — القاهرة سنة ١٩٥٤م .
(٤) سورة الاخلاص .
(٥) سورة البقرة ١٦٣ ..

وقد استند معظم المتكلمين على ثلاث آيات فى اثباتهم للوحدانية هى قوله جل شأنه « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله عما يصفون » (١) • وقوله « ما اتخذ الله ولد وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (٢) • وقوله « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » (٣) •

لقد كون متكلمو الاسلام من هذه الآيات الثلاث وغيرها أدلة سميت بدليل الممانعة أو دليل المغالبة فضلا عن أدلة أخرى • منها ما سمى بدليل تطور الخلقة (الاشعرى)ودليل العناية ودليل التدبير ثم دليل الاضطرار • والى جانب هذه الأدلة التى يمكن أن تستنتج من النقل هناك الأدلة العقلية لاثبات الله ووحدانيته منها الدليل الانطولوجى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ، والدليل الاخلاقى ، وغيرها ، وكلها تبين ان لهذا العالم خالقا وموجودا واحدا (٤) •

وأروع صورة يمكن أن نقدمها على لسان المتكلمين فيما يتعلق بالوحدانية ذلك النص الذى ذهب فيه المعتزلة الى أن الله واحد ليس كمثله شيىء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجبسه ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة

(١) الانبياء ٢٢ •

(٢) المؤمنون ٩١ •

(٣) الاسراء ٤٢ •

(٤) راجع الارشاد للجوينى ص ٦٠ •

ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بشيىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار • وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، ليس يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات •• لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع ••• لا قديم غيره ولا اله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما خلق ••• لا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء(١) •

خامسا : البقاء :

وعلى ضوء ما سبق نقول ان الله لا يجوز عليه العدم والفناء ولا يطرأ عليه التغير والزوال • ذلك أن الله متصف بالبقاء لنفسه ، وكل ما دل على قدم البارى تعالى واستحالة عدمه ووجوب وجوده فهو دال على كونه تعالى باقيا » (٢) •

صفات المعانى

أولا : المعتزلة والقدرة الالهية :

١ — ذهبت المعتزلة الى أن القدرة صفة من صفات الله لكنها اختلفت فى تفاصيل هذه القدرة : اختلفت فى هل يستطيع الله ان يفعل الظلم أم لا ؟ وهل هذه القدرة حادثة أم قديمة ؟ وكان جوابها أن الصفات كلها حادثة وأنها عين الذات الالهية • أما بشأن القدرة على الظلم فذهبت الى أنه محال أن يفعل الله الظلم أو يقدر عليه

---

(١) مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ •

(٢) الارشاد للجوينى ص ٧٨ •

لأن فعل الظلم يجعل فاعله ظالما • فضلا عن أن فعل الظلم يدل على النقص والخداع • اما أبو موسى المردار فقال : ان اطلاق هــذا الكلام على الله عز وجل قبيح • فاطلاق صــفة القدرة على فعل الظلم قبيحة على المولى لذاتها لا لاستحالتها ، لأنها ممكنة بالنسبة لله لكنها قبيحة • وهل يقبل العقل أن يكون هناك « ظالمــا الها ربا قادرا » [1] •

وعند النظام ان الله لا يقدر على القبح والظلم ، وهــذا يرجع الى أننا اذا كنا قد قلنا ان الله عادل فمعنى ذلك أننا ننفى عنه الظلم •

ويرى محمد بن شبيب ان الله يقــدر على أن يظلم لكنه يقول : لا يكون الظلم الا ممن به آفة •

وسلك آخرون مسلكا طريفا فى التعبير عن هذا الموضــوع قــد تليق الفاظه بالله فقالوا : ان الله يقــدر أن يفعل العــدل وخلافه ، والصدق وخلافه ، ولا يقرون القول القائل لا يقدر على الظلم والكذب •

ويرى معمر ان الله غير قادر على الاعراض وان قدرته خاصــة بالجواهر فاللــه لم يخلق الموت والحيــاة والصــحة والسقم ••• بل كل هذه الأشــياء ناتجة عن طبيعة الجواهر • وحجة معمر فى ذلك أن من قدر على الحركة فلابد أن يكون متحركا ومن قدر على السكون قدر أن يسكن وهذا ما يجب تنزيه الله عنه [2] •

أما أبو هاشم الجبائى فيرى أنه اذا عرف كونه قادرا فيما لم يزل عرفة ان التغير غير جائز عليه عرف بالعلم الأول انه قادر الآن •••••

وترى المعتزلة أن من حكم كون الله قادرا هو صــحة الاختراع ، بحيث لا يتناهى مقدوره فى الجنس والعدد واســتحالة المنع ، الى ما شاكل ذلك • فهذا لابد من ثبوته له تعــالى [3] •

(١) الخياط : الانتصار ص ٦٦ •

(٢) مقالات الاسلاميين ص ٢٥٠ — ٢٥١ جـ ١ وراجع ص ٢١٦ ، ٢١٧ من الجزء الثانى •

(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ — ١٠٧

٢ — أما ان الله يقدر على أفعال العباد أم لا ، فقد قررت المعتزلة ان الله لا يقدر على الافعال التى يقدر عليها البشر ، لان المقدور انما هو لقادر واحد ومحال أن يوجد قادران لمقدور واحد • أضف الى هذا ، ان ثمة أفعالا تصدر عن الانسان مثل السرقة والقتل وغيرها لا يصح أن تنسب الى الله •

وذهب البغداديون من المعتزلة الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الافعال التى يقوم بها عباده بل ولا على شيىء من جنس ما يقدرون عليه • فقالوا على سبيل المثال : ان الله لا يقدر أن يخلق ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين ، وغير قادر على خلق عصيان لعباده يكونون به عصاه •

أما شيخ المعتزلة العلاف فيرى أن أفعال الله لا تشبه أفعال البشر بوجه من الوجوه ، وانما تختلف عنها اختلافا كبيرا • وقد أيده فى هذا الرأى القاضى عبد الجبار حيث قرر أن من حكم القدرة النفسية التى لله أن لا تعم كل مقدور ، اعنى لا تقدر على كل مقدور (١)•

٣ — أما بشأن قدرة الله على ما أخبر أنه لا يكون فقد ذهب نفر غير قليل من المعتزلة الى القول بأن الله قادر على ما علم انه لا يكون • ففى استطاعة الله أن يفعل ما لا يكون ، والذى أخبر انه لا يكون • وذهب فريق آخر ومنهم « على الاسوارى » الى القول بأنه لا يجب المقارنة بين القول « ان الله يقدر على الشيىء أن يفعله » وبين « أنه عالم انه لا يكون وانه أخبر انه لا يكون » ويذهب الى أن كلقول اذا ابتعد عن الآخر كان صحيحا •

ويذهب عباد بن سليمان الى أن ما لا يكون ، كما أخبر عنه الله ، لا يمكن القول عنه شىء • فلااستطيع القول انه قادر أن يكون ، لكن كل ما نستطيع قوله هو أن الله قادر عليه وأن لله علما به فحسب •

---

(١) راجع المجموع من المحيط بالتكليف ص ١١٢ •

أما الجبائى فيرى فى هذا الصدد أنه اذا وصل محال بمحال صح الكلام اما اذا وصل ممكن بمحال لما صح الكلام • فعلى سبيل المثال لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حد جاز أن يكون حيا ميتا فى حال • فهذا الكلام صادق وصحيح لانه لن يتحقق • فالجبائى لا يجد معنى للتحدث عن قدرة الله على ما علم انه لا يكون لان هذه المسائل خارج نطاق قدرة البشر وعلمهم اذ أنها تقتضى عقلا بخلاف العقل البشرى •

على أن النقطة السابقة تهدينا الى سؤال آخر : هل ما أخبر الله عنه بأنه لا يكون هل يرجع ذلك الى عجز الله أم الى استحالة الشيىء نفسه ؟ ذهب أكثر المعتزلة الى استحالة كون ما لا يكون لاستحالته وللعجز عنه • فاذا كان الشيىء مستحيلا فمحال أن يوجد وكذلك اذا لم توجد القدرة الكافية لايجاد الشيىء فمحال وجوده •

ويمكن تلخيص وجهة نظر المعتزلة فى مسألة القدرة الالهية فيما يلى :

ا ــ قدرة الله ليست زائدة على ذاته بل هى عين الذات •

ب ــ قدرة الله لا وجود لها بالنسبة لمقدورات العباد والعكس •

جـ ــ الله لا يقدر على فعل القبيح ولا يقدر على فعل الشر •

د ــ القدرة الالهية صفة حادثة وليست أزلية •

ثانيا : الاشاعرة والقدرة الالهية :

القدرة الالهية عند الاشاعرة « صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها(١) وابداع هذا العالم على هذه الصورة وتكوينه هذا التكوين لدليل على القدرة الالهية • ويمكن اثبات القدرة الالهية على صورة

---

(١) شرح العقائد النسفية ص ٨٤ •

قياس كالآتى : كل فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ، العالم فعل محكم • اذن هو صادر من فاعل قادر (١) •

لقد ذهبت الاشاعرة الى أن الصفات الالهية كلها قديمة قدم الله ومن ثم فان القدرة الالهية قديمة وليست محدثة كما نادى بذلك المعتزلة• ولقد كانت وجهة نظر المعتزلة أن قدم القدرة يعنى قدم المقدور عليه • ولقد ردت الاشاعرة على ذلك بقولها : ان هذا الرأى لا يفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة • فالعلة الموجبة لا بد أن يتعلق بها الشىء • فاذا كانت قديمة كان معلولها قديماً • أما القادر المختار فعلى العكس من ذلك حر فى سلوكه وأفعاله حسبما شاء وأينما شاء وكيفما شاء • والعقل السليم يفرق تفرقة ضرورية بين هبوط الحجر من أعلى الى أسفل ، وبين نزول المرء أو صعوده أو تحركه فى هذا الاتجاه أو ذاك •

ولقد فند الاشاعرة المسائل التى أثارها المعتزلة وردوا عليها :

١ — فالسؤال القائل : هل خلاف المعلوم مقدور ، هذا السؤال أجابت عنه الاشاعرة بقولها ان كل ممكن مقدور عليه وما ليس ممكنا فمحال ، فما معنى خلاف المعلوم ؟ هل خلاف المعلوم ممكنا أو غير ممكن • ان كان ممكنا فان الله يقدر عليه أما اذا كان مستحيلا فانه لا يصح أن يوجد فى حد ذاته أساسا •

٢ — واذا كانت المعتزلة قد نفت أن يقدر الله على أفعال العباد، وان لا يقدر على الشر ، واذا كانت المجبرة قالت بعدم وجود قدرة للعباد، فان الاشاعرة قد جاءت بحل اعتقدت أنه أقرب الى العقل والصواب ، فلقد قرر الغزالى رحمه الله « ان القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين »(٢) •

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٠ •

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٩ •

معنى هذا أن قدرة الله تشمل وتعم كل الحوادث الممكنة من حيث الايجاد والخلق ، أما قدرة العباد فتتعلق بهذه الحادثات عند تحقق الارادة الخاصة بها أى أن الافعال الحادثة تنسب الى المعبد عند تحقق ارادته ، لان القدرة هى ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة. فالفعل خلق لله كسب للانسان . « ان اختراع الله تعالى للحركة فى يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد . فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا . فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وان الحركة موجوده وان المتحرك عليها قادر . وبسبب كونه قادرا عليها فارق حاله حالة المرتعد، فاندفعت الاشكالات كلها ، وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على اختراع القدرة والمقدور معا »(١) .

واذا كان البعض يعلق القدرة على المقدور فهذا رأى خاطىء لان القدرة فى حد ذاتها صفة ليس لها تعلق ولكن لها القدرة والتهيؤ على التعلق فى حالة تعلق الارادة بالشىء . لكن ليس معنى عدم تعلق القدرة بالمقدور ان تتساوى هى والعجز ، فهذا خطأ . لان العجز معناه عدم القدرة على التعلق بالمقدور . وخلاصة القول ، ان الاشاعرة ترى أنه « لا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احداهما اعلى والاخرى بالعجز أشبه منهما أضيفت الى العليا . وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم شبه العجز من وجه ، وبين أن تثبت لله تعالى ذلك ولا تسترب ان كنت منصفا فى أن شبه القصور والعجز بالمخلوقات أولى . فهذا غاية ما يحتمله المختصر من هذه المسئلة »(٢) . ويمكننا الآن بايجاز أن نلخص رأى الاشاعرة فى هذا الصدد على النحو التالى :

١ — القدرة الالهية صفة قديمة قائمة بذات الله لا هى الله ولا هى غيره .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

٢ ـ القدرة الالهية تعم كل الممكنات والحوادث بما فى ذلك مقدورات البشر •

٣ ـ قدرة الله عامة وشاملة لكل ما هو موجود فى العالم من خـير وشر •

٤ ـ قدرة الله لا تتعلق بالمعدوم بل بالممكن فحسب •

٥ ـ قدرة الله صفة متجددة دائما أبدا مع تجدد الحوادث وهـذا لا يمنع من أن تكون قديمة •

ثانيا : العلم الالهى :

أولا : المعتزلة والعلم الالهى :

١ ـ يرى شيخ المعتزلة العلاف أن العلم الالهى هو الله وأنه اذا أثبت علما خاصا بالله ، فقد أثبت الله عينه وفى نفس الوقت نفى أن يكون الله جاهلا • وكان يقول أيضا : اذا اثبتنا قدرة الله فقد أثبتنا الله ونفينا فى نفس الوقت عنه نقصا هو العجز ، غير أنه اذا سأل أحـد أبا الهذيل هل علم الله قدرته فانه يجيب بالنفى • فاذا سئل مـرة أخرى : هل علم الله بخلاف قدرته فانه يجيب بالنفى أيضا • وكما هو واضح فان ثمة تناقضا فى رأى للعلاف الذى يبدو أنه قد أفاده من أرسـطو •

٢ ـ ومن رأى العلاف أن الصفات الالهية متعددة ومتمايزة لتعدد المعلوم والمقدور • فعلى حسب رأيه السابق تكون الصفات الالهية راجعة الى الاشياء ذاتها وتابعة لها ، لا من حيث أن الله كامل ويجب أن يتصف بكل الصفات التى تدل على الكمال • وقريب من هذا ذهب « جعفـر ابن حرب » حيث قال ان العلم الالهى وسائر الصفات حادثة : فالله لم يكن يعلم ويسمع ويبصر لانا لو قلنا عكس ذلك لوجب أن يكـون معه المعلوم والمقدور من الازل • وحينئذ ستوجد أشياء تقف فى قدمهـا على قدم المساواة مع الله •

أما « النظام » فيرى أن العلم صفة حادثة لله ، وأنه اذا أثبت أن الله عالم ، فقد أثبت ذات الله وفى نفس الوقت نفى نقصا عن الله . ورأيه فى تعدد الصفات هو أن الاشياء المتضادة مختلفة . لذلك فانه وجب أن تكون هناك صفات متعددة دالة على الكمال الالهى لكى تنفى صفات النقص هذه . لذلك قال : ليس معنى عالم معنى قادر لأن صفة العلم يقابلها الجهل وصفة القدرة يقابلها العجز أى أنه أرجع تمايز الصفات لتمايز أضدادها .

٣ — وذهب فريق آخر الى أن العلم هو الفعل وأن الله لم يكن يعلم نفسه حتى خلق الافعال . فالافعال هي الشرط الاساسى لعلم الله . ولقد قالوا ان علم الله لنفسه حادث ، لان فعل الله نفسه حادث . فاذا كان الفعل حادثا ، وهو السبب فى معرفة الله لنفسه ، وجب أن يكون علم الله لنفسه حادثا .

٤ — والمعتزلة ترى أن كل الدلائل تشير الى علم الله . فهناك ما يمكن تسميته بالنظرة الاجمالية وهى التأمل فى هذا العالم المحكم وبيان نظمه وترتيبه ثم الخروج من ذلك بالعلم الالهى ، والى جانب هذه النظرة الاجمالية توجد النظرة التفصيلية التى تتأمل تركيب الحيوانات الصغيرة والكبيرة والنباتات وغيرها ... ثم الخروج من ذلك بالعلم الالهى . فالمعتزلة ترى أن « ما كان موجودا على ضرب من الترتيب والنظام فكثير فى أفعاله جل وعز على ما نعلمه من حال الثمار والفواكه والزرع وغير ذلك مما يترتب فى الحدوث على الوجوه المخصوصة ونحو ذلك مما يخلقه تعالى فى أوقات مخصوصة فلا يختلف ، ويخلقه فى الحيوانات من الشهوات فلا يختلف وكل هذا بين . ويصح الاستدلال على أنه تعالى عالم بكل الوجوه » (١) .

٥ — والعلم الالهى متميز عن القدرة الالهية من جهة أن العلم بالشىء بخلاف القدرة عليه . فمفهوم القدرة متمايز عن مفهوم العلم .

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١١٤ .

قد تكون هناك ذاتان قادرتان على فعل شيء لكن قد توجد ذات منهما تعلم ما لا تعلمه الأخرى • فهنا وان كانت الذاتان قد تساويتا فى القدرة الا أنهما اختلفتا فى العلم • نريد أن نقول أن العلم متميز عن القدرة ، وهذه تقوم بأداء فعلها بنور من العلم وهدى منه •

٦ — واذا كنا قد أوضحنا أن السبيل الى معرفة العلم الالهى هو الفعل المحكم فان السؤال الذى ينهض الآن هو : انه توجد بعض الافعال التى تقع بلا ترتيب أو نظام فكيف تؤدى هذه الى اثبات العلم الالهى ؟•

والاجابة عن هذا هى أن أوجه تقويم الفعل متعددة متباينة ، وقد تغيب هذه الاوجه كلها أو بعضها عن فريق من الناس ، فيعتقد ان ليس ثمة غاية من هذا الفعل أو ذلك ، وأنه قد وقع بمحض الصدفة • وهذا خطأ من الانسان لا ينبغى أن يطرحه على الله ، الذى « لا يحيطون بشىء من علمه » • والقرآن الكريم فيه مواضع كثيرة تدل على ذلك • فعلى سبيل المثال ما حدث لسيدنا موسى عليه السلام فى سورة الكهف (آية ٧١ وما بعدها) فى قوله تعالى « فانطلقا حتى اذا ركبا فى السفينة خرقها ، قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا امرا • قال ألم أقل انك لن تستطيع معى صبرا ••• فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال : أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا •••• » فهذه الآيات وغيرها تدل على وجود أفعال تبدو فى نظر الناس ، وحتى الانبياء ، غريبة وعجيبة لكنها مقصودة فى الحقيقة ومرادة لله • ومعنى هذا ان عدم ظهور الاحكام فى بعض الافعال الالهية ، ليس دليلا على انتفاء الحكمة والعلم الالهيين « ان ما ليس تظهر فيه الإحكام ليس فيه دلالة على أنه ليس بعالم ، وان كان ما هو محكم دليلا على أنه عالم ، وانما يدل على أنه ليس بعالم لانه يكشف عن كونه غير عالم • ودلالته على أنه جاهل لا بد فيه من نظر زائد اذ ليس زوال كونه عالما جاهلا لا محالة وقد بينا أنه وان لم تظهر فيه الاحكام فليس بخارج عن كونه حكمة وقد بينا أن أحد الامرين بمعزل عن الآخر »(١) •

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ — ١١٦ •

٧ — والعلم الالهى ليس كالقدرة من حيث التجدد لان القدرة تتجدد مع الممكنات أما العلم فمن حيث هو دراية واحاطة فانه لا يتجدد بل هو من الازل الى الابد هكذا لان الله يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون . وعلمه هذا علم بالممكنات والمعلومات والمعدومات وكلها حاضرة عند الحضرة الالهية دفعة واحدة . أى أن علم الله علم لا زمانى يضع أمامه الحوادث بعيدا عن اطار الزمان .

ثانيا : الاشاعرة والعلم الالهى :

العلم الالهى عند الاشاعرة صفة أزلية قائمة بذاته تتكشف بها الاشياء عند تعلقها بها . أو صفة أزلية تحيط علما بالاشياء قبل كونها . وهنا تكون الاشياء أو ان شئت المعلومات غير أزلية لكن علم الله أزلى يكشف المعلومات وقت تعلقها بالعلم الالهى . وهذا الانكشاف يعنى كل ما هو موجود وكل ما هو معدوم : محالا كان أوجائزا متناهيا كان أو غير متناه ، جزئيا كان أو كليا . وبالجملة جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم لله (١) .

والقدرة الالهية تقتضى صفة العلم الالهى ، أى تقتضى أن يكون القادر عالما بما سيقدر عليه ولهذا فان صفة العلم فضلا عن أنها أعم من صفة القدرة ، فانها أيضا أسبق بالطبع منها ، أى أسبق سبقا لازمنيا . والعلم الالهى ، كما هو معروف ، يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات ، أما القدرة فلا تتعلق الا بالممكن فحسب .

وعلم الله كقدرته ليس له نهاية « فان الموجودات فى الحال وان كانت متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية » (٢) ولقد نقد الاشاعرة هنا رأى المعتزلة الذى نادوا به من أن الله لو كان عالما من الازل لكان العلم جوهرا قديما قدم الله . لقد ردت الاشاعرة على ذلك بقولها :

---

(١) شرح البيجورى ص ٦٢ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٠ .

١ — بأى حق يدعى المعتزلة بأنه اذا كان شىء ما مشتركا مع شىء آخر فى صفة يساويه ويماثله ؟ على أى أساس تستند فى رأيها هذا الذى يكذبه الواقع • ان السواد والبياض مشتركان فى صفة واحدة هى اللونية لكنهما مختلفان •

٢ — ان العلم الالهى ليس شيئا آخر سوى أنه كيفية للوجود الالهى ، انه صفة للذات الالهية والصفة تابعة للموصوف وليست مماثلة له، واذا كان الله عالما — وهو عالم — فيجب تنزيه علمه سبحانه عن جنس علومنا •، فان من يعتقد أن علم الله من جنس علومنا نان اعتقاده فى الضلال والوهم لاكثر من سبب :

(أ) لا يجب المقارنة بين شيئين مختلفين لا شىء مشترك بينهما • أو بعبارة أخرى لا يجب أن نقيس الامور الالهية بمقاييس بشرية ، لان مقاييس البشر ان تعدت حدود البشر أضحت خاطئة •

(ب) ان نفس العلم الالهى مختلف عن علم الانسان : فالعلم الالهى قديم متعلق بكل شىء ، أما العلم البشرى فحادث ومحدود وقد يعرف ما هو كائن لكنه لا يعرف ما سيكون • واذا كان البعض قد ذهب الى أن الله لا يعلم نفسه ، اعتقادا منهم أن العلم نسبة بين شيئين متغايرين ، فهذا فهم خاطىء كل الخطأ ، لان علم الله لذاته ليس نسبة بين شيئين متغايرين ••• وانما هو صفة حقيقية لله • ونسبة الصفات الى الذات ممكنة لان الصفات لا تغاير الذات •

وذهب آخرون الى أن علم الله متناه ، لانه يتعلق بالاشياء المتناهية، لان العلم بالشيىء ، هو تعقله والتعقل لا يكون الا بالنسبة للشيىء المحدود والمتناهى المتميز عن غيره لان غير المتناهى غير متميز • ومن الواضح أن هذا الرأى خاطىء أيضا ذلك أن علم الله غير متناه لانه يتعلق بالواجبات والجائزات أى الممكنات وهذه لا نهاية لها ولهذا فان علم الله لا نهاية له •

أضف الى ذلك أن علم الله يتعلق أيضا بالممتنع وهـذا لا يمكن أن نضع حدا له اذ لا يمكننا حصره(١) •

على أن هناك اعتراضا آخر ينشأ فى هذا الصدد من حيث أن تعلق علم الله بالممكنات من شأنه أن يؤدى الى تجدد العلم الالهى بتجدد الحوادث ذلك أن العلم بقدوم شيىء غير العلم بقدومه بالفعل أو بعبارة أخرى العلم بالقوة غير العلم بالفعل • واذا كان الله عالما بالاشياء من قبل تحققها ، فانه محتاج الى علم آخر بعد تحققها ، أو على الأقل لابد أن يتغير علمه فى حالة عدم تحققها • لكن هذا الاعتراض يمكن الرد عليه ببساطة كما فعل الشهرستانى من قبل بقوله : « انا لو علمنا قدوم زيد غدا بخبر أو غيره ، وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جـواز البقاء عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه لم يفتقر الى علـم آخر بقدومه اذا سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل (١) • أى أن الشهرستانى هنا يقرر أن علم اللـه ثابت لا يتجدد وكان يمكن أن يقال بتجدده لو أن هذا الممكن الذى يعلمه الله وقع وحدث على صورة غير تلك التى يعلمها الله ، لكن الممكن حدث وفقا لهذا العلم اللامتناهى ولهذا فانه لا يتجدد البتة •

وصفوة القول : أن العلم الالهى عند الاشاعرة واحد وان تعددت المعلومات ، وانه صفة أزلية ليست عين الذات الالهية وليست غيرها ، وانه صفة قائمة بذات الله وهذه الصفة غير مقومة لله •

---

(١) شرح المواقف ص ٣٤٤ — ٣٥٥ •

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢١٩ •

ثالثا : الحيـــــاة

اولا : المعتزلة وصفة الحياة :

لا يمكن أن يكون ثمة موجود عالما قادرا الا اذا كان هذا الموجود حيا ومتصفا بالحياة • بل ان الصفات الاخرى لا معنى لها ولا قيمة الا بشرط وجود هذه الصفة : صفة الحياة • واذا كنا قد بدأنا حديثنا بالعلـم والقدرة ثم بالحياة فذلك لاننا نستنبط هذه الصفة من صفتى العلـم والقدرة ، بحيث نستطيع القول ان كل قادر عالم فهو حى • والحيـاة عند المعتزلة من حيث أنها صفة تعد حادثة وهى أيضا عين الذات الالهية • لكن السؤال الآن : هل حياة الله كحياتنا ، أي هل حياة الله تعنى انـه جسم ؟ ويدعم هذا التساؤل أمران :

الاول : ان المشاهد هو أن كل ما هو حى فمتصف بصفة الجسمية•

الثانى : ما ذكرناه من أن الله عالم ، وحى ، ونحن البشر نتصـف بهذه الصفات فهل معنى ذلك ان الله مشابه لنا وانه جسم •

الواقع أن هذه التصورات باطلة : ففيما يتعلق بالسبب الاخير وهو أنا نشترك مع الله فى صفاته ••• فهذا ليس صحيحا • فقد أشرنا من قبل الى أن كيفية وجود هذه الصفات فى الانسان تختلف عن الكيفية التى توجد بها فى الله • فصفات الله أزلية بينما صفاتنا محدثة • نحـن نستمد صفاتنا من الغير ، أما هو سبحانه فصفاته قائمة به انها واجبـة له بذاته بينما هـذه الصفات واجبة لنا عن طريق الغير • وفضلا عن هذا كله لكى تكون ثمة مشابهة فى الجسمية ينبغى أن تتوافر ثلاثة أمور :

١ ــ ان تكون الصفة التى اشتركا فيها حقيقية فى صفة أخرى •

٢ ــ أن يكون ما دل على هذه الصفة يدل على غيرها •

٣ ــ أن تقتضى هذه الصفة الصفة أو الصفات الاخرى •

هذه ثلاثة شروط رئيسية ينبغى أن نأخذها فى حسباننا لكى نجـزم

باشتراك موجود مع موجود آخر فى صفاته . فهل يمكن تطبيقها على ما يذهب اليه البعض من ضرورة كون الله جسما من حيث انه حى ؟

ان الاجابة عن هذا بالنفى أولا : لان الحياة لا تتدخل فى الجسمية ولا تتداخل الجسمية فى الحياة . فنحن نلاحظ أن ثمة أجساما لا حصر لها غير حية وهذا يدل على أنه ليس كل جسم حيا . وهذا يؤدى بنا الى القول بأن حقيقة الحياة غير حقيقة الجسمية . معنى هذا ان الله اذا كان حيا فلا يقتضى هذا ان يكون جسما . ثم أن الجسم مركب محدد ... والله بخلاف ذلك بناء على ما سبق من براهين فى هذا الصدد . أن الله عالم قادر لنفسه ، والقدرة والعلم من أجل وجودهما احتاجا الى الحياة شرطا لهما . فالله حى لا فى محل ، لانه قائم بذاته حيث أن الحيـاة صفة نفسية له عند المعتزلة .

وقد ذهب نفر غير قليل من المعتزلة الى أن معنى أن الله حـى ، أنه قادر . فالحياة هى القدرة لان مفهوم الحياة الالهية يقتضى القدرة. ومن أنصار هذا الرأى البغدادى والاسكافى .

لكن فريقا آخر من المعتزلة خالفهم فى ذلك وقال باختلاف صفـة الحياة عن صفة القدرة لان مفهوم القدرة يختلف عن مفهوم الحياة والا كان لفظ القدرة يغنى عن لفظ الحياة والعكس . أضف الى ذلك أن القدرة تتعلق بالممكن أما الحياة عندهم فلا تتعلق بشيىء لانها صفة نفسية للـه .

على كل حال يجب أن يفهم من صفة الحياة ، ان الله ليس لـه نظير ولا يعاشر . ولا توجد هناك فى السماء أو الارض آلهة بجانبه . وليس له صورة ، ولا يمكن رؤيته . وليس له أجزاء ولا لون . وجوده أو حياته ليس لها بداية ونهاية ، وليس جسما مكونا من المـادة أو العناصر ، لا فى مكان وليس فى غير مكان . انه حى لا بحياة كحياتنا(١) .

(١) دائرة معارف الدين والاخلاق جـ ٦ : الاله عند المسلمين .

ثانيا : الاشعرية وصفة الحياة :

ترى الاشعرية أن معنى الحى هو « ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره(١) والحياة كصفة شأنها شأن غيرها من صفات عند الاشاعرة ان من حيث قدمها وان من حيث علاقتها بالذات . وتستدل الاشاعرة على « الحياة » لله من صفتى القدرة والعلم . فكيف يقدر موجود على شيىء ويعلم شيئا ويسمع ويبصر الا اذا كان حيا متصفا بالحياة ... يقول الغزالى « ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا ، لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات ، بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات »(٢) .

رابعا : الارادة

تمهيد :

الارادة الالهية صفة اختلفت وجهات النظر بشأنها أشد الاختلاف ليس فقط بين الفرق الاسلامية المتباينة بل وجد الاختلاف أيضا بين الفرقة الواحدة ذاتها بعضها وبعض . ولعل هذا الاختلاف يرجع الى أن الارادة تعنى الرغبة والحاجة ، تعنى دفع الشر أو استكمال الذات ، فكيف يكون الله متصفا بها على الحقيقة ؟ لهذا السبب ذهب فريق الى اثباتها بينما ذهب البعض الآخر الى نفيها .

على أن خير قول لاثبات الارادة كصفة لله قول الباقلانى « قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه الى مرجح لاحد طرفى الامكان ، والمرجح أما أن يرجح بذاته ولذاته على صفة ، أو بصفة وراء الذات . واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٠

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٠٨

بالذات ، من حيث هو ذات ، لان الموجب بالذات لا يخصص الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات ، من حيث هو ذات ، لان الموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل • فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الثانى ، فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة • وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التى يتأتى بها التخصيص ارادة• ثم الارادة تخصص ولا توقع • فالصفة التىيتأتى بها الايقاع والايجاد هى القدرة • والفعل اذا اشتمل على اتقان وأحكام ، وجب بالضرورة كون الصانع عالما • والارادة أيضا لا تتعلق بشىء الا بعد أن يكون المريد عالما • وهذه الصفات تستدعى فى وجوبها الحياة ، فوجب أن يكون الصانع حيا »[1] •

فالباقلانى يبين على وجه الجملة ، فى هذا النص ، تدرج الصفات واقتضاء الواحدة الاخرى • وما يهمنا هنا هو الارادة • فالباقلانى يبين أنها صفة تخصص احد طرفى الامكان • أى أنها قوة أو قدرة من شأنها الاختيار بين الممكنين • وقوة الاختيار هذه تابعة وخاضعة للعلم الالهى • بحيث لا يريد الله شيئا الا وقد علمه • ولكن ليس كل ما يعلمه الله يريده ، لكن كل ما يريده الله فانه بالضرورة يعلمه • وعلينا الآن قبل أن نعرض لرأى كل من المعتزلة والاشاعرة بالتفصيل أن نميز بين الارادة وبعض المفهومات الاخرى التى قد يسوى البعض بينها وبين الارادة •

الارادة والامر :

يعتقد البعض أن الارادة والامر شيىء واحد • فمن يأمر بشيىء انما يريده ، وهذا خطأ • لان الارادة كما أشرنا قدرة من شأنها أن تخصص أحد الممكنين • أما الامر فانه طلب الفعل وبالتالى فانه يرجع الى صفة الكلام • لان الكلام يدل على الامر والنهى والوعد ••• الخ وفضلا عن

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٧٥ •

هذا فانه لا يوجد تلازم بين الارادة وبين الامر . فالارادة قد توجد دون الامر ، وقد يوجد الامر دون الارادة . فقد يأمر السيد عبده بشيء وهو لا يريد أن يأتي العبد به ليظهر عصيانه او ليمتحنه .

وقد يريد الانسان شيئا دون أن يتحقق هذا الشيء ، ويبدو ذلك جليا فى القرآن الكريم حيث قال سبحانه « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين »(١) . وقوله سبحانه « ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا »(٢) . وقال سبحانه « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء »(٣) . فهذه الآيات تعنى أن الطاعة من العاصى غير مرادة منه مع أن الله أمر بها . كذلك قوله « وما تشاءون الا أن يشاء الله » (٤) . معناها ان مالا يريده الله لا يوجد . وينتج عن هذه الآيات كلها ان الله مريد للخير والشر ، للايمان وغيره . لكنه لم يأمر بغير الايمان . ومن هذا يتضح ان الارادة غير الامر(٥) .

الارادة والعلم والقدرة :

كذلك فان الارادة تغاير القدرة من حيث أن نسبة القدرة الى الطرفين على السواء ، أما الارادة فهى التى تخصص أحد هذين الطرفين وترجحه على الآخر . أما أنها تغاير العلم فلان العلم نسبته الى الكل على السواء ، والعلم بما فيه من المصلحة أو بأنه يوجد فى وقت كذا سابق على الارادة ، والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها .

وقد يسوى البعض بين الارادة وبين الحب ، من حيث أن ارادة الشيء حب له ، لكن نود أن ننبه الى أن هنا نوعا من المحبة يخرج عن دائرة الارادة . فالمحبة المتعلقة بالأشخاص ليست من الارادة فى شيء .

---

(١) سورة الانعام ٣٥ .
(٢) سورة الانعام ١٠٧ .
(٣) سورة النحل ٩٣ .
(٤) سورة الانسان ٣٠ .
(٥) المقاصد لسعد الدين التفتازانى ص ٨ .

وجه الشبه بين الارادة وبين المشيئة والاختيار والنية :

تعد المشيئة تعبيرا عن الارادة « ما شاء الله كان وما يشأ لم يكن »، أما الاختيار فلا يوفى المعنى حقه : أولا لان الارادة تتجه الى فعل محدد معين مقصود ، أما الاختيار فيتجه الى ممكنين لترجيح أحدهما . وثانيا : لان الاختيار ليس نابعا من المختار بقدر ما تنبع الارادة من المريد .

أما وجه الاختلاف بين الارادة وبين النية فيتضح من أن النية تستعمل فى الحالة البشرية لكنها لا تطلق على الله ، أى أنها تخص النوع البشرى . وقد تستعمل النية بمعنى الضمير . هذا الى جانب أن النية فيها ضرب من الاختيار وهى والمنوى من فعل فاعل واحد .

أما « العزم » فهو متقدم على المعزوم عليه ، والعزم لا يتراخى عن السبب . وبسبب تقدم العزم فانه لا يصح فى الله تعالى .

والرضى أيضا مغاير للارادة لان الارادة عادة تكون من المريد ونابعة منه لكن الرضا متعلق بفعل الغير . « رضى الله عنهم » و « رضوا عنه » (١) . وقد يقال ان المرءفى أحيان يكون راضيا عن نفسه. والجواب هو أن الرضا هنا يكون لا لشىء الا لانه سلك ازاء الآخرين سلوكا أمينا . فالرضا أيضا فى هذه الحالة يرجع الى سلوك متعلق بالغير .

بعد هذه الاشارات الموجزة التى أوضحنا من خلالها تباين مفهوم الارادة مع غيره من مفهومات أخرى نعود لنوضح موقف كل من المعتزلة والاشاعرة بصدد مفهوم « الارادة الالهية » .

أولا : المعتزلة والارادة الالهية :

يرى البغداديون من المعتزلة أنه لا يجب تفسير الارادة على ضوء المفهوم البشرى الذى يفهم منه الحاجة والطلب . ولهذا فانهم أولوا

(١) سورة المائدة ١١٩ .

الآيات التى توحى بوجود ارادة الهية تأويلات أخرى • فعندهم أن الارادة الالهية تعنى تكوين الشىء فأراد الله شيئا معناه أنه كون هـذا الشىء • وعندهم أيضا أن وصف الله لنفسه أنه مريد معناه أنه أمر بالشىء وأراده وأخبر عنه (١) • ويدلون على ذلك بالآخرة وكيف ان الله هو المحدد لها • فارادة تحديد الساعة عند الله علمه عنها وعن موعدها المحدد وانه يخبر عن ذلك •

وعند شيخ المعتزلة أن ارادة الشىء تختلف عن الشىء نفسـه، وهى عنده توجد لا فى مكان وانها مخلوقة بطبيعة الحال • وعنده أن ارادة الشىء خلق له وهذا معنى قوله سبحانه « كن فيكون » •(٢) •

ويرى الجبائى أن ارادة الله « صفة زائدة قائمة لا بمحل » • وعنده أن الارادة وان كانت تختلف عن الشىء الا أنها ليست بخلق له • فكيف يخاطب الله الشىء ان لم يكن هذا الشىء موجودا •

ولقد تشبعت آراء المعتزلة فى هذه الصفة الى خمس فرق :

١ — الفرقة الاولى على رأسها « العلاف » ترى أن ارادة الله غير الاشياء التى يريدها • وهذه الارادة غير الامر • وعنده أن ارادة الشىء توجد مع وجود الشيىء • فالارادة ملازمة لفعل الكينونة •

٢ — الفرقة الثانية أصحاب « بشر بن المعتمر » • قسموا الارادة الـى قسـمين :

(أ) ارادة وصف بها الله فى ذاته ، وفى هذه الحالة تكون الارادة صفة من صـفات الله •

(ب) ارادة هى صفة لله بحسبانها فعلا من أفعاله • وهذه الارادة خاصة بالافعال والنتائج ، وهى تلحق العباد بما فى ذلك معاصيهم •

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٤٨ •

(٢) سورة النحل آية ٤٠ ، مريم ٣٥ ، يس ٨٢ ... الخ

٣ ــ الفرقة الثالثة ويتزعمها « أبو موسى المردار » ، وترى أن كل ما هو موجود فالله مريد له • فلقد أراد الله الشرور والمعاصى من العباد وأمرهم بهـــا •

٤ ــ الفرقة الرابعة ويتزعمها « النظام » : تقول ان الله مريد للاشياء وانه ارادها وكونها وأنه أراد أفعال العباد وأمر بها •

٥ ــ الفرقة الخامسة وعلى رأسها أصحاب « جعفر بن حرب » ترى أن كل شىء حدث فالله أراده • فاذا كان ثمة كفر فان الله هو الــذى أراده ، وأراده مخالفا للايمان • ولقد خالفته المعتزلة فى رأيه هــذا •

وتوجد هناك آراء داخل المعتزلةمنهاعلى سبيل المثال رأى «الفضلية» التى ترى أنه لا يجب القول بأن الله أراد أم لم يرد أفعال العبــاد قبل وقوعها • أما اذا وقعت فانه أرادها بالفعل •

وعند « النجار » ان الله مريد معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره• ويخيل الينا أن هذا ليس تفسيرا للارادة بقدر ما هو نفى لها • ذلــك انــه تعريف لا يفيد من حقيقتها شيئا ، خاصة وان ارادة الله عنــده، كما هو واضح أمر عدمى سلبى •

أما كيف أثبتت المعتزلة أن الله مريد ، فذلك من خلال طريقين :

١ ــ الاول هو تلك الافعال التى توجد على وجه دون آخر وعلى ترتيب محدد معين وتعاقب الليل والنهار ، ووجود العالم ذاته •••• كل ذلك ينهض شاهدا على أنه حادث عن اله متصف بصفــات منها أنــه مريــــد •

٢ ــ الثانى هو أن المرء منا يعلم الاشياء ، ويعلم ما يفعله • وهو يقوم بما يفعل بقصد من نفسه ورغبة • وهذا القصد وتلك الرغبة هــى المحرك والباعث على القيام بهذا الفعل دون ذاك • واذا كان الأمر كذلك فى الشاهد فانه ينبغى أن يفون كذلك فى الغائب •

ثانيا : الاشاعرة والارادة الالهية :

يرى الاشاعرة أن جوهر هذه المشكلة يتلخص فى عدة تساؤلات :

١ ــ هل الله سبحانه مريد على الحقيقة ؟ .

٢ ــ هل ارادة الله قديمة أم حادثة ؟ .

٣ ــ هل ارادة الله متعلقة بجميع الممكنات ؟ .

ان رد الاشاعرة على هذه التساؤلات الثلاثة يعطينا تصورا واضحا عن هذه الصفة كما فهموها . ولقد كان أول ما بدأ به الاشاعرة فى هذا الصدد هو تنفيذ وجهة نظر المعتزلة .

الاشاعرة ونقدها وجهة نظر المعتزلة :

رأينا أن المعتزلة تنكر أن يكون الله مريدا . ومنهم من قال انه مريد بمعنى أنه غير مغلوب أو مستكرة ، ومنهم من قال ان ارادة الله علمه . وآخرون رأوا أن ارادة الله هى أمره ... الخ ذهبت الاشاعرة الى أن هذه الاراء كلها باطلة لعدة أسباب منها :

١ ــ أن هذه الاراء خالفت النصوص التى جاء بها القرآن ، ذلك الكتاب الذى ينص على أن الله مريد وأنه متصف بالارادة .

٢ ــ ان عالمنا الذى نعيش فيه بما فى ذلك موجوداته الحية واللا حية يدل دلالة قاطعة على أن الله مريد .

فاذا كان الكعبى والنظام قد أقاما رأييهما فى نفى الارادة الالهية على أساس أن الله سبحانه بخلاف البشر من حيث أنه عالم بكل شىء ومحيط بكل شىء ... فليس ثمة داع لوصف الله بالارادة لان علم الله بالأشياء وقدرته عليها يغنيان عن الارادة ، نقول : اذا كان الكعبى والنظام يريان ذلك فدعواهم خاطئة . لان الارادة كما سبق أن أشرنا هى التى

تخصص أحد الممكنين أو الممكنات ، فهل تخصيص أحد الممكنين يرجع الى العلم أم الى شىء آخر[1] .

أما بالنسبة للنجار الذى قال : ان الله مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره فانه كما أشرنا لم يعطنا جوابا شافيا عن حقيقة الارادة . فنحن معه فى أن الله غير مغلوب ولا مستكره ، لكن هذا لا يدل على اثبات الارادة ولا على نفيها .

وليس صحيحا ما ذهبت اليه المعتزلة من حدوث صفة الارادة بناء على أنها مستندة الى المختار والمختار حادث فهى بالمثل حادثة . والمعتزلة هنا تربط بين الارادة وبين الشىء المراد تحققه ، وبما أن هذا الشىء حادث غير قديم فكذلك تكون الارادة الخاصة به حادثة . وذهبوا الى أن مثل هذه الارادة الحادثة يجب أن تقوم بذاتها لكى لا يكون الله فى النهاية محلا للحوادث .

ردت الاشاعرة على ذلك بقولها : ان الرأى السابق يؤدى الى افتراض ارادة أخرى وهكذا ... حتى نجد أنفسنا بين سلسلة من الارادات لا تنتهى وهذا ما لا يقبله أحد ، بل يجب الوقوف عند ارادة غير حادثة هى قديمة قائمة به ولا وجود لها الا به .

وفضلا عن هذا فان الارادة لا ينبغى أن ترتبط بالشىء الحادث لانها فى النهاية سابقة عليه . فارادة الوجود سابقة على الوجود ، والوجود لا حق لها . كذلك فان قول المعتزلة : ان الصفة قائمة بذاتها كلام لا معنى له ، لان الصفة ليست لذاتها وانما هى لشىء ما كانت له صفة . فالصفة قائمة بالموصوف وليس لها قوام بذاتها لانها تفترض مقدما وجود شىء تعتمد عليه فى وجودها .

---

(١) راجع الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٤١ .

هل الله مريد للشر:

ترى الاشاعرة ان ارادة الله تعم كل مراد ، وان كل ما يوجد فى عالمنا فهو مراد الله تعالى سواء كان خيرا وشرا • وهى فى هذا تخالف المعتزلة القائلين بأن الله مريد للخير وليس مريدا للشر لاعتقاد المعتزلة :

١ ــ ان ما يريد الشر فلابد أن يكون شريرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •

٢ ــ كيف يمكن أن تجمع الارادة بين الضدين • بمعنى أنه اذا كانت ارادة الله مريدة للخير والشر فكيف تريد الضدين ؟ •

٣ ــ ويمكن اضافة اعتراض آخــر على لســان المعتزلة هو : اذا كانت ارادة الله شاملة لكل شىء ومريدة لكل مراد فمــا موقع الارادة البشرية من ذلك ان وجدت ؟ •

عن هذه التساؤلات أكدت الاشاعرة ما يلى :

(أ) ان ارادة الله ليست مطلقة أعنى أنها لا تتعلق بكل شىء والا لمــا وجد فرق بينهــا وبين العلم الذى هو متعلق بالممكــن والواجب والمستحيل • أما الإرادة فانها تتعلق بالمتجدد من الممكنات •

(ب) ارادة الله تتعلق بالارادات لا بالمرادات • انها تتعلق بالارادات من حيث تجدد هذه الارادات ومن حيث وجود هذه الارادات • أما المرادات فلا تقتضيها ارادة الله • يقول الاشعرى « ان ارادته (الله) للقدرة لا تكون للمقدور ، وقدرته على الارادة لا تكون قدرة على المراد كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد ، لا يكون اعتقادا لمعتقداتهم حتى يوصف بمتعلقــات صفاتهم[١] • وفضلا عن ذلك كله فان القول بأن مريد الخير

---

(١) الايجى : المواقف ص ٢٥٠ .

يكون خيرا ومريد الشر يكون شريرا ، ليس قاعدة عامة والا صح القول بأن مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم ومريد الحركة متحرك .

(جـ) لا يمكن القـــول بأن ارادة الله أرادت الشر . والسر فى ذلك « ان الارادة الالهية الازلية لم تتعلق بالمراد من أفعال العبد، من حيث هو مكلف بها ، اما طاعة واما معصية ، واما شرا ، بل لا تتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذى ينسب اليه . فان ارادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة . وانما يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم ، متقدر بقدر دون قدر ، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر ... فالبارى تعالى مريد الوجود من حيث هو موجود . والوجود من حيث هو وجود خير . فهو مريد الخير بيده الخير . وأما الوجه الذى ينسب الى العبد هو صفة لفعله بالنســبة الى قدرته واســتطاعته وزمانه وتكليفه ، وهو من هذا الوجه غير مراد للبارى تعالى وغير مقدور له(١)» معنى هذا أن الوجود مراد لله والوجود كله خير والله مريد للخير . أما الجانب الكسبى فى الانسان فنستطيع القول أنه حر فيه ان فعل الشر وان فعل الخير .

كذلك لا ينبغى أن يغيب عن الاذهان أن الشر والخير من وجهــة النظر البشرية لا وجــود لهما عنـــد الله ، فالخير والشر من المفهومات النسبية . فقد أرى من الافعال ما هو خير بينما يرى الاخرون نفس الفعل أمرا سيئا . والله ســبحانه متعـــال على ذلك كله . ان الله أراد الوجود الذى كله خير فالوجود خير كله من حيث هو وجود ، فكان مريدا للخير ، وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير . فهو من ذلك الوجه خير ومراد . وعلى هذا لا يتحقق فى الوجود شر محض . فهــو

---

(١) نهاية الاقدام ص ٢٥٢ .

تعالى مريد الوجود ومريد الخير والعبد يريد الخير والشر(١) ، أى أن ماهية الوجود تكمن فى أنه كله خير • أما الشر فانه موجود بالاضافة لا بالاصالة • وكما يقول الشهرستانى فى عبارات رائعة : « ••• كما يعلم أن المقصود الكلى من انزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك هو الخير مطلقا ، ثم ان خرب بذلك بيت عجوز قد أشرف على الانهدام أو ماتت العجوز وقد بلغت الى شرف الموت ، كان ذلك شرا بالاضافة لا بالاصالة ••• ووجود خير كلى مع شر جزئى أقرب الى الحكمة من لا وجود له ، لا يقع الشر الجـزئى ، فان عدمه مما يورث الفساد فى نظام كل الموجودات ، فهذا أكثر شرا وأشد ضرا(٢) •

والرأى النهائى والاقرب الى الصواب فى هذه المسألة هو أن البارى تعالى لم يكن مريدا للشرور والمعاصى والقبـائح من حيث أنهـا شرور ومعاصى وقبائح ولا هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث أنها كذلك ، بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث فى العالم من حيث أنه متخصص بالوجود دون العدم ومتقدر بأقدار دون أقدار ، ومتأقت بأوقات دون أوقات ، ثم ذلك الموجود قد يقع منتسبا الى استطاعة العبد كسبا على وفق الامر فسمى طاعة مرضية أى مقبولة بالثناء والثواب آجلا • وقد يقع على خلاف الامر فيسمى معصية غير مرضية أى مردود بالذم ناجزا وبالعقاب آجلا • ولولا قدرة العبد فى الشىء لكان الفعل فعلا متجـددا مختصا بما خصته الارادة من غير أن يقال هو خير أو شر ، ايمان أو كفر • فالافعال كلها من حيث تجددها واختصاصاتها مرادة للبارى تعالى وهى متوجهة الى نظام فى الوجود وصلاح العالم وذلك هو خير المحض(٣) •

٤ ــ قول المعتزلة بأن الشر واقع فى العالم وغير مراد لله ، معناه أن يقع فى ملك الله ما يريده الله ، معناه بصريح العبارة أن يكون الله

---

(١) نهاية الاقدام ص ٢٥٦ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٣ •

(٣) نهاية الاقدام ص ٢٥٢ •

جاهلا ببعض حوادث الكون وهذا خطأ • ورد الاشاعرة على ذلك هو ما أشرنا اليه بشأن نسبيه الخير والشر وأن الله أراد الوجود لأنه كله خير •

خامسا : الكلام الالهى

أولا المعتزلة :

ذهبت المعتزلة فى الكلام الالهى مذاهب شتى ، لكنها اتفقت من حيث المبدأ على أسس رئيسية :

أولا : اتفقت على أن كلام الله محدث غير قديم •

ثانيا : أن كلام الله قائم بمحل لا بالله •

ثالثا : الكلام هو ما يسمع فحسب •

ولنشرح ذلك بايجاز فنقول : ترى المعتزلة أن كلام الله هو المسموع المكون من حروف وأصوات ، وأن المتكلم عندهم من فعل الكلام لا من قام به الكلام • أما عن الكلام فقد قالت أنه « يحصل من الحروف المعقولة وله نظام مخصوص[١] • » والكلام عند المعتزلة هو والصوت شيء واحد • يدل على ذلك أن الكلام لو كان غير الصوت لصح وجود الصوت دون الكلام • لكن الملاحظ أن الصوت المقطع هو الكلام لأن الكلام لا يسمع الا عن طريق الصوت • والكلام عند المعتزلة لا يبقى لأنه صوت ، والصوت يسمع وقت النطق به وبعد ذلك يتلاشى • ولما كان الكلام لا ينفصل عن الصوت وجب أن يكون حكمه حكم الصوت •

واذا كان البعض يرى أن كلام الله أزلى من حيث أن الله حى من الازل فيجب بالتالى أن يكون كلامه أزليا فهذا ما لا نقبله • لأن الحياة وان كانت شرطا للكلام الا أنها ليست ملازمة له • والدليل على ذلك وجود كثرة من الاحياء لا تتكلم •

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣١٦ .

وتستدل المعتزلة على أن الله متكلم من طريقين :

الطريق الأول : ما ذكرناه من قبل من وجود أوامر ونواهى وكتب الهية وكلها دالة على الكلام الالهى • ونستطيع أن نسمى هذا الطريق طريق النقل أو الشرع •

أما الطريق الآخر طريق العقل فيوضح أن الكلام خير من عـدم الكلام وأن الحى الذى يتكلم خير من الحى الذى لا يتكلم ، لأن عدم الكلام دليل على وجود آفة ، وبما أن الله لا آفة به من حيث أنه كامل ، وجب أن يكون متصفا بالكلام •

حدوث الكلام الالهى :

والقرآن عند المعتزلة هو كلام الله ، وهو يحـدث دائمـا وقت سماعه • أى أنه يحدث فى كل مرة يقرأ فيها أو يسمع • بل ترى المعتزلة أنه لا مانع ، عقلا ،من أن يكون الله قد أحدث القرآن قبل احداثه على الرسول الكريم • وتستشهد على ذلك بآيات كثيرة منها « انا أنزلناه فى ليلة القدر[1] » ، « انا أنزلناه فى ليلة مباركة[2] » و « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن[3] » فهذه الآيات وغيرها تدل على انزال القرآن الى الارض • ومما يدل على أنه كان موجودا قبل نزوله قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ[4] » وقوله « انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون[5] » •

والقرآن عند المعتزلة ليس هو آخر الكلام الالهى ، لأن الله لايمتنع عن الكلام ، فهو سبحانه يكلم الملائكة حالا فحالا • لكن يمكن عد القرآن

---

(١) سورة القدر آية ١ •

(٢) سورة الدخان آية ٣ •

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥ •

(٤) سورة البروج آية ٢١ •

(٥) سورة الواقعة آية ٧٧ •

آخر الكلام الالهى من ناحية أنه آخر رسالة تنزل على بنى آدم وأنه أيضا آخر شريعة مكتوبة(١) •

والكلام الالهى عندها حادث كما أشرنا ، أولا : لأن الله وحــده قديم وما عداه فحادث ، ومن قال بقدم الكلام الالهى فقد كفر • ثانيا : ان المتكلم يحسن أن يتكلم اذا استفاد من كلامه أو أفاد • وهذهالقاعدة لا تنطبق على القرآن اذا كان أزليا • فالله فى كتابه يقول :

« يانوح اهبط بسلام منا وبركات(٢) » • ثم يقول بعد ايجاده نوح عليه السلام « انا أرسلنا نوحا الى قومه » • فهذا الكلام يدل — اذا كان أزليا كما تزعم الاشاعرة — على أن نوحا موجود من الازل ، ويدل أيضا على أن الكلام الالهى يناقض نفسه : فمن أين يكون نوح أزليا وفى نفس الوقت يصح القول : انا أرسلنا نوحا ؟؟•

وذا كان لنا أن نوجز اختلافات المعتزلة فى مسألة الكلام الالهى لقلنا اننا نستطيع أن نشير فى هذا الصدد الى ست فرق أساسية :

١ — الفرقة الاولى تزعم أن كلام الله حادث وأن هــذا الكلام محسوس وبالتالى محدود ولذلك فانه يوجد فى مكان •

٢ — الفرقة الثانية وعلى رأسها النظام ذهبت الى أن كلام الله ، فضلا عن أنهحادث ، فهو فعل لله وهو جسم • وهذا الكلام شىء عارض ذلك أنهم يعتبرون الحركة عرض ، وكل عرض عندهم فهو حركة وقراءة الانسان ليست سوى حركة • والانسان بقراءته ينفعل عن هذا الفعل الالهى • ويرى النظام أنه من المستحيل أن يكون كلام الله فى كل مكان أو فى أماكن كثيرة فى وقت واحد • ان كلام الله فى المكان المعين والمحدد الذى خلقه الله فيه •

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٣٦ وما بعدها •

(٢) سورة هود آية ٤٨ •

٣ ــ الفرقة الثالثة وعلى رأسها العلاف فلها قول مختلف عن الرأيين السابقين فهى ترى أن كلام الله من الممكن أن يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد فى حالة خلقه • كذلك أنكرت أن يكون الكلام الالهى جسما ، وأضافت أن القرآن مخلوق لله ، وأنه اذا تلى القرآن أو كتب أو حفظ فانه يوجد مع تلاوته أو كتابته أو حفظه ولا يمكن أن يزول كلام الله لأنه أبدى •

٤ ــ الفرقة الرابعة ترى أيضا أن كلام الله مخلوق ، ومحال أن يكون هنا وهناك فى وقت واحد ، وقالت : لا يمكن أن يوجد كلام الله الا فى المكان الذى خصه الله له ، وأنه محال انتقال هذا الكلام من مكان الى آخر • وتزعم هذه الفرقة جعفر بن حرب •

٥ ــ ترى هذه الفرقة أن القرآن عرض ، واذا كان عرضا فمحال أن يكون كلام الله ، لأن الله لا يفعل العرض • وقالوا ان القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه • فاذا سمع من انسان فهو فعل لهذا الانسان والعرض عندهم قسمان : قسم خاص بالاحياء وقسم خاص بالموتى وقد تزعم هذه الفرقة معمر •

٦ ــ الفرقة السادسة ويتزعمها الاسكافى ترى أن القرآن كلام مخلوق وأنه عرض يوجد فى أماكن متعددة فى وقت واحد •

ثانيا : الاشاعرة والكلام الالهى :

ذهب الاشاعرة الى أن الله متصف بصفة الكلام • وهذه الصفة شأنها شأن غيرها قديمة قائمة بذات الله • ولقد أثبتت السنة النبوية هذه الصفة لله • ففى حديث عن الرسول الكريم أنه قال : اذا أراد الله عز وجل أن يوحى بالامر تكلمه بالوحى ، فاذا تكلم أخذت السموات منه رجفة (رعدة) شديدة خوفا من الله تعالى • فاذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخروا لله سجدا ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٢٤٦ جـ ٢ •

عليه الصلاة والسلام ، فيكلمه الله من وحيه مما أراد • ثم يمر جبريل على الملائكة كلما مر بسماء سأله ملائكتها ، ماذا قال ربنا يا جبريل ، فيقول جبريل عليه السلام : قال الحق وهو العلي الكبير ، قال : فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل عليه السلام فينتهي جبريل بالوحي حيث أمره الله(١) • وقال الرسول « ما منكم من أحد الا سيكلمه الله ليس بينه وبينه حاجب(٢) •

الله عند الاشاعرة متصف اذن بالكلام ، لكن الاختلاف كان في كنه هذه الصفة وطريقة اثباتها : فمن قائل ان الله عالم قادر مريد وهذه القدرة والارادة تقتضي أمرا ونهيا • ومن قائل ان الله حي والحي يصح منه الكلام فالله متكلم • وهناك من ذهب الى أن الله اذا كان غير متكلم وجب أن يتصف بضد الكلام ، وهذا لا يجوز لأنه يدل على النقص • كل هذه السبل الاشعرية تصب في مجرى واحد لكي تؤدي الى القول بأن الله متكلم وأن الكلام من صفاته • لكن السؤال الان هل كلامه سبحانه قديم أم حادث ، في محل أم لا في محل ••• ان الاجابة عن ذلك تحدد موقف الاشاعرة الذي يتميز بلا شك عن موقف المعتزلة •

الكلام اللفظي والكلام النفسي :

اذا كانت المعتزلة لم تدرك الا الكلام اللفظي ، فان الاشاعرة قد ميزت بين هذا النوع وبين آخر أطلقت عليه الكلام النفسي •

(أ) أما عن الكلام اللفظي الظاهر فمقصود به الكلام من حيث هو مؤلف من عبارات وألفاظ وأصوات وهذا النوع يمكن أن يسمعه أي فرد ما دامت حاسة السمع عنده سليمة ، ويمكن كذلك أن يقرأه من يعرف القراءة • هذا النوع لا شك حادث في ألفاظه وفي الأصوات المعبرة عنه •

---

(١) ابن خزيمة : التوحيد واثبات صفات الرب ص ٩٥ •

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ •

(ب) النوع الثانى من الكلام هو الكلام النفسى وقد عرفه الجوينى بقوله هو الفكر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الاشارات ونحوها(١) ودليل وجود الكلام عنده أن العاقل اذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا(٢) والدليل على أن الكلام النفسى بخلاف اللفظى أن الاخير ينطق به ثم يعدم أى يتلاشى سماعه لكن دلالته تستمر • « ان اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لا يراد بل يتلهف عليه ، وعلى اضطرار نعلم ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا على منقضى(٣) • هذا النوع من الكلام ليس غريبا • فنحن نقول : فلان فى نفسه كلام أى عنده شىء يريد قوله • ويقال كذلك : قل ما فى نفسك « والمقصود بذلك المعنى والقصد والغاية التى يريد الانسان التعبير عنها، كما يقصد به كذلك القدرة والمقدرة على الكلام والتعبير عن هذا الكلام النفسى •

والفرق بين الكلام اللفظى وبين الكلام النفسى أن الاخير قديم أما الاخر فحادث • والكلام اللفظى مكون من حرف وصوت أما النفسى فليس فيه شىء من ذلك • والسؤال الآن بأى هذين النوعين يتكلم الله ؟ • ودون أن ندخل فى تفريعات كثيرة نقول ان الاشاعرة ترى — بناء على أن الكلام اللفظى حادث والنفسى قديم — ترى أنه لا مانع من أن يدل الكلام الحادث على القديم • فكما أن هذا العالم الموجود أمامنا حادث يدل على محدثه القديم ، كذلك فان الكلام الحادث يدل على الكلام القديم •

---

(١) الجوينى : الارشاد ص ١٠٥ •

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ •.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ •

ولقد يتساءل البعض اذا لم يكن الكلام الإلهى لفظيا فكيف سمع موسى كلام الله ؟ والاجابة أن كيفية سماع موسى عليه السلام الكلام الالهى غير معلومة . فكما لا يستطيع أحد أن يعرف طعم الحلاوة الا اذا ذاقها ، فكذلك لا يعرف أحد هذه التجربة الا اذا عاناها . ومحال على بشر أن يعرفها لأن الله تعالى خص بها أفرادا معدودين .

واذا كانت المعتزلة ترى أن كلام الله حادث لأنه حال فى المصاحف، وهى حادثة ، فان الاشاعرة توضح أن المعنى الحال فى المصاحف قديم ، أما الالفاظ المعبرة عن معانى القرآن فهى بلا شك حادثة . ولقد عبر الغزالى عن هذه الفكرة بأسلوب شيق طريف قال « ... واذا قلنا انه مكتوب فى المصحف أعنى صفة القديم سبحانه ، لم يلزم منه أن يكون القديم فى المصحف . كما أنا اذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب ، لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه ، اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار ، فلو كانت ذات النار حالة بلسانه لاحترق(١) » . ونستطيع أن نقول أن أوجه الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى مسألة الكلام الالهى يمكن أن تنحصر فى :

أولا : الكلام ليس فعلا من الافعال كما تدعى المعتزلة . فهناك فرق واضح بين اللفظ « قل » وبين اللفظ « افعل » فقد يتكلم المتكلم دون أن يخطر بالبال أنه فعل فعلا .

ثانيا : ان الكلام الالهى لا يوجد بمحل كما يقول المعتزلة والا ، بناء على دعواهم ، كان المحل هو الموصوف بالكلام . وليس ما يمنع من القول : ان المتكلم هو من قال الكلام أو هو من صدر عنه الكلام .

ثالثا : ان الكلام عند الاشاعرة شأنه شأن غيره من صفات أخرى قديم أزلى قائم بالله ، وهذا الكلام ليس جسما كما قالت المعتزلة .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢٤ .

رابعا : الكلام يحتمل الصدق والكذب ومنه ما هو خير ومنه ماهو شر . فلو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب اضافة هذا كله الى الله .

خامسا : واذا كانت المعتزلة ترى أن الكلام الالهى حادث لحدوث متعلقاته ، فان الاشاعرة يذهبون الى أن « الكلام الازلى لا يتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين(١) » ، أى أن الخبر والأمر والنهى خاصة بالبشر فحسب ، أما فى الازل فلا يوجد أمر أو نهى أو خبر بل كلام أزلى فحسب « ان الكلام الالهى معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت. والكلام الازلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده ، وهو أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات خبر عن المخبرات ، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد فى نفسه(٢) » .

سادسا : السمع والبصر

هاتان الصفتان وصف الله بهما نفسه . قال تعالى : « وهو السميع البصير » و « قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله » . وقال « انني معكما أسمع وأرى » ، وقال « واصنع الفلك بأعيننا(٣) » ، وقال سبحانه « تجرى بأعيننا(٤) » ، و « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا(٥) » وقال سبحانه « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » كذلك ورد قوله « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله(٦) » و « فاستعذ بالله انه هو السميع البصير(٧) » .

---

(١) الارشاد للجوينى ص ١١٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٧ .
(٣) سورة هود آية ٣٧ .
(٤) سورة القمر اية ١٤
(٥) سورة الطور اية ٤٨
(٦) سورة المجادلة آية ١
(٧) سورة غافر آية ٢٠

أولا موقف المعتزلة :

اختلفت المعتزلة فيما بينها هنا ، لكنها مع اختلافها قد اتفقت على مبدأ عام هنا هو : انكار السمع والبصر كصفتين حقيقيتين لله .

فالبصريون من المعتزلة وعلى رأسهم الجبائيان فسروا ما ذكر فى القرآن من أن الله سميع بصير بمعنى أنه لا آفة به ، لان الله كامل ، وهو حى . ومن حيث هو كذلك ، فانه خال من الآفات التى تمنعه من ادراك المسموعات والمبصرات . ذلك أنهم اعتقدوا أن الحى اذا لم تكن به آفة فانه يسمى سميعا بصيرا . فاذا كان الله متصفا بالسمع والبصر فان هذا على سبيل المجاز فحسب . وهاتان الصفتان ان دلتا على شيء فانما تدلان على أن الله كامل من جهة وعلى أنه لا يمكن أن يتصف بضدها من جهة أخرى لأن ضدها يدل على النقض ومحال اتصاف الله بالنقض .

وترى جماعة أخرى من المعتزلة أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه سبحانه مدرك للمسموعات والمبصرات وأنهما صفتان زائدتان على الله فالنظام والكعبى ومن تبعهما من البغداديين قالوا ان الله لا يسمع ولا يبصر شيئا على الحقيقة ، وتأولوا صفتى السمع والبصر على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات . وقد فسر الكعبى هذا القول بما يلى : ان الذى يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله فهو لا يحس بصره بالمبصر ، بل يحس المبصر ويسمع المسموع . وذلك هو العلم حقيقة ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل الا بوسائط سمعه وبصره سمى كل من السمع والبصر حاسة ، والا فالمدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه . والدليل أن من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما فى الحالتين واحد . فهو لا يجد فرقا الا فى الجملة والتفصيل والعموم والخصوص ، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع . فالمعتزلة متفقون على أن الله لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدى الى التشبيه والتجسيم . ولذلك فان العين التى

ترد فى القرآن أولوها على معنى العلم وآخرون يؤولون العين على معنى القدرة(١) .

لقد كان ثمة عوامل دفعت المعتزلة الى انكار صفتى السمع والبصر منهـــا :

١ ــ انهما يدلان على التأثر والانفعال .

٢ ــ انهما تقتضيان الحواس .

٣ ــ ان السمع والبصر صفتان تقتضيان وجود المسموع والمرئى ، ولمـــا كان الله وحده قديما ، فكيف يتصف بالسمع والبصر ، وماذا كان يسمع ويبصر .

٤ ــ ان السمع والبصر صفتان مرتبطتان بالمسموع والمبصر فاذا كان الله متصفا بهما فينبغى أن لا تسير حالته على وتيرة واحدة . فقد تحدث أصوات وقد لا تحدث مرئيات وقد لا توجد . ولا شك أن الحالتين مختلفتان فكيف يجوز ذلك على الله .

لهذه الاسباب نفت المعتزلة أن يكون الله متصفا بهاتين الصفتين على الحقيقة .

ثانيا : موقف الاشاعرة :

تنكر الاشاعرة موقف المعتزلة من صفتى السمع والبصر وعندها أنه لا يجوز أن نسوى بينهما وبين صفتى العلم والقدرة : فقد نعلم الشىء دون أن نراه فاذا ما رأيناه بدا لنا بصورة قد لا تكون مختلفة الى حد كبير عن تصورنا له ، لكنها على كل حال ليست هى التى تصورناها من علمنا . فوجود الاختلاف بين هاتين الحالتين دليل على اختلاف البصر عن العلم . والأمر كذلك بالنسبة للسمع فهو مختلف عن العلم بنفس الطريقة التى اختلف بها العلم عن البصر .

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٧٣ .

واذا كانت المعتزلة قد نفت هاتين الصفتين لله لانهما تؤديان الى تغيير وانفعال فى ذاته تعالى الله عن ذلك فانها واهمة • ذلك أن هاتين الصفتين قوتان مهيئتان لسماع أو رؤية أى شىء يبدو أمامهما • وتتساءل الاشاعرة اذا لم تكن هاتان الصفتان أزليتين فى الله فهل المسموع والمبصر هما المحدثان لهما فى الله ؟؟•

أما قول المعزلة بحدوثهما حيث لا وجود لمسموع ، أو مبصر من الازل فالرد هو أنه ليس معنى عدم وجود المسموع والمبصر عدم وجود السمع والبصر • فنحن نسمع ونبصر ، لكن ليس معنى هذا أننا نفقد السمع والبصر فى الحالات التى لا يوجد فيها ما يسمع ويرى • فانتفاء التعلق فى الازل لا يستلزم انتفاء الصفة • فعدم وجود المسموع لا ينفى وجود السمع(١) •

ان الاشاعرة ترى أن الله « لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء(١) •

الصفة النفسية

الوجود

أولا : المعتزلة وصفة الوجود :

اتفق الجميع على أن الوجود هو الصفة النفسية الوحيدة التى لله • ومعنى أنها نفسية أنها لازمة للذات ولا تعلل بعلة • والمعتزلة ترى أن الصفات السابقة التى أثبتناها من سمع وقدرة وعلم ••• كلها تشير الى وجود ذات متصفة بهذه الصفات •

---

(١) المواقف للايجى ص ٥٩ •

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١١ •

والحقيقة أن الصفات الالهية كلها مترتبة بعضها على بعض . وعند المعتزلة ، كما بينا ، نجد أن القدرة هى مفتاح الصفات الالهية . ولهذا نستطيع أن نهتدى الى صفة الوجود من خلالها . يقول القاضى عبد الجبار « واذا قيل فى كونه حيا أنه يدل على ذلك (المقصود صفة الوجود) فلأجل أنه يدل على كونه مدركا ، ولكونه مدركا تعلق بما أدركه . ولا يثبت التعلق الا عند الوجود . فعلى هذا يصح الاستدلال بكونه قادرا على أنه حى ، ثم بكونه حيا ومدركا الى العلم بأنه موجود. وعلى هذا يجب أن يصح الاستدلال بكونه مريدا على أنه موجود ، لأن العلم بكونه مريدا انما يقف على العلم بحكمته جل وعز ، وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه ، ولكنه تقدم القول فى كونه عالما وقادرا لأن القول فيها أظهر وليس يحتاج فيهما الى واسطة كما يحتاج فى كونه حيا ومدركا أو مريدا أو كارها[1] .

ويرى الجبائى أن صفة الوجود لله جل شأنه تعنى المعرفة والعلم والدراية بل والشهادة لله. وهو يرى أن صفة الوجود ، كسائر الصفات، حادثة . وذلك راجع الى أن الله لم يكن معلوما ، فاذا كان العلم بالله حادثا — وهو حادث عندهم — وجب القول أن صفة الوجود حادثة . صحيح أن الله فى ذاته قديم ، لكن صفة الوجود حادثة .

ويقول ابن الحكم معنى أن الله موجود أن الله جسم ، لأن كل جسم فهو شىء . فاذا كان الله موجودا فهو جسم وهو شىء .

أما عباد فقال : ان صفة الوجود معناها اثبات اسم وهو الوجود. وكان يرى عدم القول بأن الله قائم بنفسه ، فأنكر أنيكون لله ما للصفات البشرية من عين وأنف وأذن[2] .

والمعتزلة ترى أن الوجود الالهى ، كأى وجود ، شأنه فى ذلك شأن الذوات الاخرى . فهى ترى أن الذوات ان اختلفت فى أحكام الصفات

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٣٥ .

(٢) راجع مقالات الاسلاميين ٥٢١ .

كانت متمايزة بعضها عن بعض وان لم تختلف فى هذه الاحكام كانت متماثلة • وهذا فى رأيهم يبين أن الاختلاف لا يرجع الى الوجود لكنه يرجع الى أحكام الصفات الاخرى • أى أن الوجود واحد فى كل الذوات، ان الدلالة على أن صفة الوجود واحدة فى الذوات ، ان الذى به يعرف اختلاف الصفات فى الذوات اذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة هو أن تختلف أحكامها فيتوصل باختلاف الاحكام الى اختلافها أنفسها ، كما أن الطريق الى معرفة اختلاف الذوات اختلافها فى الاحكام التى تصح أو يجب أن تستحيل فصار المراد باختلاف الذوات أن بعضها لا يسد مسد بعض فى الاحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة • والغرض يتماثلها بعض فى الاحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة • والغرض بتماثلها اتفاقها فى هذه الاحكام • والغرض بتماثل الصفات هو اتفاقها فى الاحكام التى تثبت لها • فاذا لم تفترق فى هذه الاحكام عرفنا تماثلها وان افترقت عرفنا اختلافها • فاذا صحت هذه الجملة وكان حكم الصفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذى يصح ذلك ، وقد عرفنا أن هذا غير مختلف فى الذوات(١) فالمعتزلة ترى أن الاختلاف بين الموجودات لا يرجع الى الوجود ، لكنه يرجع الى نتائج هذا الوجود • فصفة الوجود واحدة فى ذاتها لا تختلف باختلاف الذوات •

وهنا يظهر أشكال أمام المعتزلة خلاصته أنه اذا كانت صفة الوجود صفة واحدة ، لماذا لا يكون الامر كذلك فى صفات العلم والقدرة والسمع وغيرها ؟ وكان رد المعتزلة : ان هذه الصفات تتعلق بأغيارها ، ومعنى أن تتعلق بأغيارها أنها مختلفة • وتغاير المتعلق يدل على اختلاف المتعلق وكل الصفات — باستثناء صفة الوجود — هى فى نظر فريق من المعتزلة صفات متعلقة بالغير • وصفة الوجود صفة نفسية لا تتعلق بشىء اللهم الا أنها تتعلق بالذات الالهية ان جاز أن نسمى ذلك تعلقا •

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٣٦ •

لكن هل معنى هذا أن وجود الله مثل وجود الانسان ؟

الواقع أن الوجود من حيث هو كذلك لا تقع فيه مخالفة ، وانما المخالفة هى كيفية استحقاق هذا الموجود أو ذلك الوجود .

أما عن وجود الله فمعلوم أنه واجب الوجود وأن وجوده من ذاته وأنه الأول ولا أول له . أما ما عداه فوجوده ممكن . والممكن هو ماليس بذاته وهو الذى له بداية . بعبارة أخرى : الله موجود والانسان موجود ، غير أن وجود الانسان من غيره أما وجود الله فمن ذاته . ان شرف الوجود فى حق الله أشرف من الوجود الانسانى . ان وجود الله وجود ذاتى ، وجود لنفسه لا لمعنى حتى يعدم بعدم هذا المعنى .

ثانيا : الاشاعرة وصفة الوجود الالهى :

تابعت الاشعرية المعتزلة فى قولها ان الوجود صفة نفسية لله . وقد عرفت الصفة النفسية بأنها « كل صفة اثبات لذات من غير علةزائدة على الذات[1]) وهى « الحال الواجبة للذات[2] » ووجود الله واجب ولازم وليس جائزا . ذلك أن الله يستمد وجوده من ذاته . فالعالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ، وهذا المحدث يجب أن يكون واجب الوجود . والوجود صفة نفسية لله بمعنى أنه الحالة التى لا يتصور الله بدونها . فلا يمكن أن أتصور الله الا أنه موجود أولا . ان وجود الله لا يرجع الى علة حتى يزول بزوال هذه العلة .

وجود الله عند الاشاعرة معناه أيضا أن الله ليس بجسم ولا يمكن أن يكون له جسم . لأن الجسم معناه التحيز والتحديد اللذان يؤديان الى القول بالجهة .

والوجود الالهى قديم غير مسبوق لأن وجود الله لا أول له . والقدم عند الاشاعرة ليس معنى زائدا على ذات القديم . والوجود

---

(١) الارشاد للجوينى ص ٨٠ .

(٢) شرح البيجورى على الجوهرة ص ٤٩ .

الالهى يعنى كذلك أن الله باق لا يزول ولا يتغير ، فهو سبحانه لميوجد لسبب حتى يزول بزوال السبب أو أن لوجـوده بداية حتى يكون له نهـــاية ٠

والوجود الالهى معنـاه أن الله لا يتحرك ولا يســكن ، لأن ذلك يقتضى أن يكون الله جوهرا متحيزا ٠ وقد بينا أن الله لا يمكن أن يكون جوهرا وبالتالى لا يمكن أن يكون له حيز ، لأن الجوهر لا يخـلو من الاعراض ، والجوهر محدود وهو فى نفس الوقت متحرك ٠

قــــول فى رؤية الله

بعد أن بينا أن وجود الله ليس كوجودنا وأنه ليس بجسم ولا متحيز ، فلنبحث الآن امكان رؤية الله أو عدم امكان ذلك ٠ وهنا نود أن ننبه فى البداية الى أمرين :

الأول : هو الرأى الشائع من أن الرؤية تقتضى الجسمية فكلمانراه لابد أن يكون جسما ٠

الثانى : أن هناك من الاشياء ما يوجد ولا تستطيع رؤيته كالهواء٠

والقرآن الكريم فى غير موضع يذكــر أن الله يرى النـــاس وأن المؤمنين المقربين سوف يرونه يوم القيامة أما الكفار فهم محجوبون عن هذه الرؤية فمن جهة النقل نجد أنه يقطع برؤية الله فى الاخرة ٠

لكن المعتزلة خالفتكثيرا من الفرق والائمة فى هذا الصدد ٠ فذهبت الى أن الله لن يرى فى الاخرة لأن الرؤية ممتنعة عقلا ، ذلك أنوسيلتنا للرؤية الحواس ، والحواس ترى ما هو محسوس ، ولا يمكن أن يكون الله محسوسا ٠ هــذا الى جانب أن الرؤية كمـا فهمها المعتزلة تقتضى سقوط الشعاع على الجسم المرئى لكىيرى واذا ٠٠٠ كان كذلك فسيكون الله محدودا ٠ أى أنهم رأوا أن كل ما يرى فلابد أن يكون جسما ومادام الله ليس جسما فلن يرى ٠

ولقد ذهب العلاف الى أننا سوف نرى الله فى الحياة الاخروويقصد بذلك أننا سوف نراه بالقلوب ، والرؤية هى المعرفة به والشعور الصادق بوجوده والعلم به . وقد تابع المعتزلة فى هذا الخوارج ومعظم المرجئة.

أما الاشاعرة فعندها أن رؤية الله ممكنة . ودليلها على ذلك العقل والنقل . فهى توضح خطأ المعتزلة من حيث الرؤية فتنبه على أن رؤية الله ليست كتلك التى للاجسام ، بل هى مختلفة عن ذلك كله . انها رؤية يخلقها الله ذاته فى الكائن الحى . وقد لا يكون هناك ضوء أو مقابلة وما شاكل ذلك من شروط رؤية الجسم . فقد نرى الله بغير العين .

وسورة سيدنا موسى عليه السلام تبين أنه يخاطب ربه ويطلب رؤيته ، حيث رد الله عليه قائلا « انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسترانى[1] » ولما كان سكون الجبل واستقراره ممكنا ، فان من الممكن كذلك أن يرى الله . ففى مجرد الطلب من موسى عليه السلام دليل على الامكان . ذلك أنه لو كانت رؤية الله ممتنعة لما وجه موسى الى ربه هذا الطلب . فالطلب هنا ليس محالا ، بل انه ممكن .

ولا يصح القول بأن موسى عليه السلام كان يجهل هذا السؤال . لأن النبى لا يجوز أن يكون جاهلا ، ولو كان جاهلا ما صح أن يكون نبيا . هذا الى جانب أن الله تعالى قد علق رؤيته وسبحانه على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته وما علق على الممكن فهو ممكن .

غير أن المعتزلة لم ترض عن هذا التفسير ، فقد أولت سؤال موسى هذا على ضوء العلم والدراية . فموسى لم يطلب فى الحقيقة الرؤية وانما طلب العلم . فقال : رب اجعلنى عالما بك علماً ضروريا . هكذا قال العلاف والجبائى .

---

(١) سورة الاعراف ص ١٤٣ .

لكن الرأى الاعتزالى هذا مخطىء لأن الله يقول «انظر الى الجبل» فالله هنا يشير الى شىء محسوس واقع • ولا يمكن تأويل ذلك كما فعل الجبائى وأصحابه والا كان معناها « اعلم الى الجبل » •• فالرؤية التى أشار اليها الله تدل اذن على الرؤية بالعين وتقليب الحدقة ورؤيتها الشىء مباشرة بدون واسطة •

على أن هناك أمرا آخر نسيه المعتزلة هو أن الله قال « لن ترانى » فبحسب كلام المعتزلة سيكون المعنى هنا أن سيدنا موسى لن يعلم الله، وهذا خطأ •

أضف الى هذا ما قيل : ان كل موجود رؤيته ممكنة

الله موجـــــــــــود

اذن : رؤية الله ممكنة

نواحى القوة والضعف عند المعتزلة والاشاعرة :

عرضنا فيما سبق وجهة نظر المعتزلة والاشـاعرة بشأن مشـكلة الصفات الالهية وقد خرجنا من هذا العرض بعدة نقاط هامة :

أولا : الصفات الالهية عند المعتزلة ليست أمرا زائدا على الذات الالهية • فالصفات عين الذات وليست هناك ذات وصفات ، بل ذات واحدة كلها علم وكلها قدرة وكلها حياة •

ثانيا : الصفات الالهية حادثة عند المعتزلة • دعاهم الى ذلك أن الاقرار بقدم الصفات الالهية يؤدى الى الشرك بالله والكفر به •

ثالثا : واذا كان القرآن قد ذكر رؤية الله وأن لله وجها وعينا وأنه يسمع ويرى ••• فان المعتزلة أنكرت هذه الصفات بحسبانها صـفات حقيقية وأولتها تأويلات أخـرى بحيث تنفى عن الله كل جسـمية أو مشابهة بينه وبين الاجسام •

رابعا : ترى المعتزلة أن مفتاح الصفات الالهية كلها القدرة . فهذه الصفة هى التى تدلنا على العلم والارادة وغيرها من الصفات . ومع أن المعتزلة قد ذهبت الى تمايز الصـفات وتبـاينها الا أنها قالت بأن الصفات عين الذات وأن الذات واحدة .

خامسا : عند المعتزلة أن الأفعال التى تصدر عن الانسان هى فعله ومن خلقه ، وأن الله لا دخل له فيها فهى قد أقرت بمجالين للافعال : مجال للفعل الالهى وآخر لفعل الانسان ، ونفت أن يقدر الانسان على ما يقدر عليه الله أو أن يقدر الله على ما يقدر عليه الانسان .

سادسا : ذهب معظم المعتزلة الى تفسير الارادة تفسيرات بعيدة بحيث نفوا الارادة بالمعنى الحقيقى لها . فقد رأينا كيف أنهم أولوها تأويلات متبـاينة : فمن قائل أن الله مريد بمعنى أنه غير مغلـوب أو مستكره ، ومن قائل أنها العلم والقدرة ، ومن قائل أنها الخلق .

واذا كانت المعتزلة قد ابتعدت أحيانا عن الروح الاسلامية الا أننا ينبغى أن نتنبه الى الدوافع النبيلة التىدفعتها الى آرائها . فلقد أنكرت قدم الصفات الالهية لايمانها الراسخ بأن الله وحده قديم وينبغى أن يكون ما عداه سواء كان صفة أو فعلا حادثا .

ان المعتزلة أرادت أن تصل بمفهوم الالوهية والوحدانية الى أسمى مكانة ، أرادت أن تنزهه تنزيها مطلقا أمام الجماعات المشبهة والمجسمة التى كانت منتشرة فى البيئة العربية والاسلامية . لقد كانت تضع فى اعتبارها أن الذى « ليس كمثله شىء » و « لا تدركه الابصار » و « ولا يحيطون بشىء من علمه » نقول كان على المعتزلة أن تنفى كل ما يشعر بوجود شبه بين الله وبين الكائنات الاخرى فنفت الوجه واليد والعين.. الخ .

ان الله الخير القادر العادلالحكيم لا يظلم أحدا وهو لهذا لايتدخل فى شئون العباد ولا يخلق أفعالهم ، بل يترك كل انسان يفعل ما يشـاء

بناء على قدرته وعلمه . وفى هذا ذكرت أيضا أن الله الخير لا يقدر على الشر ولا يريده لأن ارادة الشر تدل على أن صاحبها شرير .

وعندنا أن المعتزلة قد هولت قضية الصفات الالهية وعقدتها وجسمتها ، وأنهم قد ألزموا أهل السنة الزامات لم يقولوا بها ولم يقصدوها . ان العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، لكنهم مضطرون الى أن يفكروا فيه تعالى وفى خلقه وأن يعبروا عما تتوصل اليه أفكارهم بالكلمات والاساليب التى ألفوها . ولهذا فان أهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون بذلك أن له تعالى أذنا كأذن البشر يسمع بها ولا عينا كعيونهم يبصر بها ، لكنهم كما قال الغزالى لا يمكن لهم الا أن يصفوا الله بالسمع والبصر .

ولقد أخطأت المعتزلة فى قولها بحدوث الصفات الالهية مع اصرارها على أن هذه الصفات عين الذات .

أيضا لا يمكن القول مع المعتزلة بأن أفعال العباد لا يقدر عليها الله . ذلك أن قدرة الله تعم كل الممكنات ، وما دامت أفعال العباد ممكنة فهى أيضا ممكنة للقدرة الشاملة التى تعم سائر الممكنات . وفى هذا الصدد نجد أن الافعال التى توجد وتتحقق فى عالمنا هذا كلها بارادة الله. اذ محال أن يحدث فى الوجود شىء الا والله مريد له .

أما الاشاعرة فذهبت الى أن الصفات الالهية ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات . فالصفات عندها زائدة على الذات : عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة وهكذا . هذه الصفات عند الاشاعرة ليست مقومة أو مكملة للذات لأن الذات الالهية قائمة بنفسها وكاملة بنفسها لا تحتاج الى شىء خارجا عنها يكملها . هذه الصفات كلها ليست كما يدعى بعض المعتزلة — قائمة بمحل ما أو قائمة لا فى محل . ان الصفات الالهية كلها قائمة بالله ولا وجود لها الا به .

وعند الاشاعرة نجد أن الفاعل الحق لكل ما فى العالم هو الله ، وعنده سبحانه لا يوجد خير أو شر بل وجود فقط ، والوجود كله خير والله هو خالق الوجود . والله يقـدر على أفعال العبـاد لأنه خالق كل الافعال . أما الشر الذى يدعيه المعتزلة فهو شر نسبى ، شر بالاضافة لا بالاصالة ، شر بالعرض لا بالجوهر . والله متصف بكل صفة أنزلها فى كتابه الحكيم ، وليس لنا الحق فى انكار هذه الصفات ، فلله وجه وعين ويد وأنه سبحانه سوف يرى ويشاهد وأنه مريد على الحقيقة . وهنا تذهب الاشاعرة الى القول بأن أسماء الله كلها توقيفية . فليس لنـا الحق فى أن نسمى الله بأسماء من عندنا لم يذكرها الله فى كتـابه ولم يسمى بها نفسه .

الفصل العاشر

اخـــوان الصفـــاء[1]

تمهيـــــد :

ليس ثمة شك فى أن مهمة الباحث ، أيا كان موضوع بحثه ، مهمة شاقة • لكن لاشك أيضا فى أنه مما يضاعف من صعوبة مهمته أن يكتب ، أو يبحث عن فكر جماعة ، سعوا الى حجب هويتهم عن مجتمعهم ، ومن ثم عن من جاء بعدهم • ومن هنا نواجه عـدة صعوبات بالغة بصـدد محاولة الوصول الى حقيقة « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » ، وهل هم جماعة مستقلة أم أنهم كانوا جناحا (متطرفا أو معتدلا) لهذه الفرقة أو تلك •

ولعل هذا الغموض الذى أحاط بشخصية جماعة اخوان الصفاء ، هو الذى دفع بعض الباحثين الى القول بأن اخوان الصـفاء احـدى الجماعات التى تفرعت عن المذهب الاسماعيلى الشيعى (دى بور ومعه الدكتور النشار ، على سبيل المثال) • بينما نجد فريقا آخر (الدكتور عبد الرحمن بدوى) يرفض أن يكون الاخوان فرقة من فرق الشيعة • ويرى هذا الفريق أن اخوان الصفاء ، جماعة شأنها شأن غـيرها من الفرق ، لها اتجاهها الخاص وعقيدتها الخاصـة • ويرى هـذا الفريق أيضا أن اخوان الصفاء ، وان كانوا قد أفادوا من هذا التيار أو ذاك ، الا أن ما تركوه لا يمكن أن يرد الا اليهم وحدهم •

واذا كنا نقول دائما أننا لن نسـتطيع أن نفهم فهما حقيقيا أية مدرسة ، أو أى مفكر الا على ضوء الظروف المتعددة التى أحاطت بها

---

(١) من احدث ما كتب فى هذا الصدد ما قامت به الباحثة : نادية يوسـف ابراهيم من كتابه رسالة عن « فلسفة التربية عيد اخوان الصفاء » وهـى الرسالة التى حصلت بها على درجة الماجستير من كلية التربية ــ جامعة عـين شمس سنة ١٩٧٣ • وقد جمعت الطالبة مادة علمية طيبة عن اخوان الصفاء • ومع أن الرسالة فى فلسفة التربية الا انها تعرضت لجوانب كثيرة اخرى هامة.

أو به والتى نما من خلالها هذا الفكر أو ذلك ، فاننا هنا نؤكد هـــذا القول ونردده • فنحن لن نستطيع أن نفهم هذه الجماعة فهما حقيقيا الا على ضوء الاحوال الثقافية والاقتصادية لنرى الى أى حد كان لها دور نشط فى حركة هذه الجماعة(١) رئيسى فى حجب هذه المدرسة الاسماء هؤلاء الاســاتذة والطلاب الذين ســاهموا وقاموا بتدوين وتأليف رســائل الاخوان •

كذلك كان لهذه الاحوال المتباينة من جهة أخرى ، دور فعال ورئيسى فى المضمون الذى احتوته هذه الرسائل وفى الاســلوب الذى اتبعته • وعلى ذلك فانه من الضرورة بمكان أن نشير اشارة موجزة الى الاحوال الثقافية والاقتصادية لنرى الى أى حد كان لها دور نشط فى حركة هذه الجماعة •

لقد نشأ اخوان الصفاء فى ظل خلافة العباسيين • تلك الخلافة التى امتدت فى الفترة ما بين ١٣٢ هـ = ٧٥٠ م وحتى عام ٦٥٦ = ١٢٥٨ م• والمتتبع لتاريخ الاسلام السياسى والثقافى والاجتماعى لحكم العباسيين يجد أنه بعد أن اتسعت رقعة البــلاد التى امتدت اليهــا الفتــوحات الاسلامية ، سعى كل حاكم ولاية أو اقليم الى أن يقيم لنفسه حكومة أو سلطة يضمن من خلالها بقاءه فى الحكم • كما نجد أن بعض هؤلاء الحكام بدأ فى الانفصال ، أو ان شئت التمرد ، على الدولة الأم •

هذا التمرد يتضمن ، من جملة ما يتضمن ، ضعف السلطة السياسية الرئيسية بحيث لم تعد لها سيطرة على البقاع التى تضمنها • ومن شأن ضعف الحكم والحاكم ، أن يؤدى الى نتائج خطيرة •

---

(١) ليس معنى هذا ان الاحوال الثقافية والاقتصادية هما كل ما فى الامر• بل هناك عوامل اخرى لا تقل اهمية هى الاوضاع الاجتماعية والسياسية وطبيعة الشخصيات التى اسست مدرسة اخوان الصفاء •.•.. كل هذه لها دورها • لكن نظرا لضيق الوقت اكتفينا بالاشارة الموجزة هنا الى هذين العاملين ويمكن من خلالهما ان نستشف بعض العوامل الاخرى •

فمن حيث النتائج الاقتصادية ، نجـد أن كل ولاية سعت الى أن تكون لنفسها نظاما اقتصاديا (وسياسيا وعسكريا) بحيث تدافع من خلاله عن حريتها الاقتصـادية ، الامر الذى يضمن لها الهيبة وحسن الجوار • وهنا حدث أن أصيبت عدالة التوزيع بخلل كبير(١) • فالهوة الاقتصادية (المـادية) بين أفـراد الشعب ، كانت عميقة وواسـعة • فهناك الاغنياء غنى فاحشا ، وهناك الفقراء فقرا مدقعا • هناك من كاد يهلك من الجوع (أبو حيان التوحيدى وهو من هو) وهناك من فسـد حاله بعد أن أصيب بتخمة مالية • ولقد كان من شأن هـذه الفجـوة الاقتصادية بين الناس بعضهم وبعض ، أن يستشرى الفساد وأن تنتشر ظاهرة النهب والسلب ، وأن ينتشر قطاع الطـرق واللصـوص فى كل مكان • وهذا ما حدث بالفعل •

أضف الى ذلك أن الحصول على مال للانفاق العام ، ما كان يمكن أن يتم الا عن طريق اضافة ضرائب باهظة على المواطنين ، وما أدراك ما الضرائب ••!! تلك التى ينجو منها الغنى بسـهولة فى الوقت الـذى لا يستطيع فيه الفقير المعدم أن يفلت منها مهما صغر شأنه • ولقد زادت الضرائب الامور سوءا ، حيث أدت ، بطـريقة أو بأخـرى ، الى أن تضاعف من فقر الفقير وأن تضاعف أيضا من ثروة الاغنياء • صحيح أن السلطة السياسية قد اتجهت ، فيما بعد ، الى « تأميم » أو « مصادرة » أموال الاغنياء ، لكن ذلك لم يحل المشكلة • حيث كان يذهب قدر كبير من هذه الاموال المصادرة الى حاشية الخليفة والى المقربين اليه وأقرباء المقربين وهكذا •

أما من الناحية الثقافية ، فقد أشرنا فى الفصلين : الاول والثانى ، من هذا الكتاب الى بعض الثقافات التى كانت منتشرة فى البيئة العربية الاسلامية • وأشرنا بطريقة موجزة الى المسـالك التى سـلكتها هـذه الثقافات حتى وصلت الى المسلمين • وسيرا فى هذا الاتجاه ، وامتدادا

---

(١) راجع مثلا : محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المـالية للدولة الاسلامية ط ٢ ــ مكتبة الانجلو ــ القاهرة •.

له ، نجد أن ما تميز به العصر العباسى بوجه خاص الانفتاح الثقافى ان جاز استخدام هذا التعبير • ويعجب المرء كيف كانت الاحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (فى النصف الاخير من القرن الثالث والقرن الرابع بوجه خاص) سيئة الى حد بعيد ، ومع هذا كانت الناحية الثقافية، على العكس من ذلك ، فى أوج نضجها وازدهارها •

لقد امتد الفتح الاسلامى الى بلدان كثيرة ، بحيث أصبح المجتمع الاسلامى يضم جنسيات متعددة : الاتراك ، والفرس ، والاكـــراد ، والهنود ، والرومانيون ، وغيرهم • ولقد كان لكل جنس من هذه الاجناس عاداته وتقاليده الخاصة ، كما كانت له أساطيره وثقافته • ولقد امتزجت هذه الثقافات بعضها ببعض من جهة ، وهى معا ، من جهة أخرى ، قـــد امتزجت بالثقافة العربية الاسلامية •

ولقد نتج عن ذلك كله اتجاهات سعت الى التوفيق بين هذا الرأى وذاك ، وحاولت هذه الاتجاهات الاخذ من كل ثقافة بطرف • وقد كان هذا هو الطابع الغالب فى مدرستنا التى نحن بصدد الحديث عنها •

على أنه لابد من الاشارة الى أمر هام هو أن هذه التيارات الثقافية وما أدخلته من أمور وآراء غريبة على المجتمع الاسلامى ، قـــد قوبلت بالرفض من بعض الفئات الدينية المتشددة والمتعصبة • وقد شمل هذا الرفض أيضا بعض الفرق الاسلامية التى ذهب المتعصبون المتشددون (كالخوارج والحنابلة) الى ضرورة مواجهتهم وقتلهم • ولهذا نجد أن مثل هذه الجماعات لجأت بالفعل الى قتـــل كل من اعتبرته خارجا على الدين الاسلامى (سواء كان مسلما أو غير مسلم ، بل كان تشددهم على المسلمين أكبر بكثير من تشددهم على غيرهم • ولهذا فان استخدامهم لكلمة « كفار » حينئذ كانت تعنى المسلمين الخارجين على الاسلام من وجهة نظرهم) • وقد قامت هذه العناصر بتحطيم كل المظاهر التى تسىء الى الدين : كاحراقهم بعض الكتب التى رأوا أنها تحمل تعاليم منافية للروح الاسلامية ، وقتلهم بعض رجال الصوفية •• الخ • كذلك تمثل

هذا التشدد فيما لجأت اليه بعض الفئات (الحنابلة بوجه خاص) من تحطيم للمحلات التى تبيع الخمر وغيره مما حرمه الدين • ولعل هـذا يفسر لنا لمـاذا اختلف الخوارج فيما بينهم حول مبدأ « التقية » ، وهل يصح أم لا ؟ ان هذا المبدأ لم يكن ليحظى بمثل هذه الاهمية لو لم تكن الظروف السـياسية والدينية والثقـافية قد فرضت نوعا من الارهاب الفكرى والدينى ، بحيث وجد الفرد نفسه مدفوعا الى عدم الافصاح عن ما يؤمن به فى الباطن • ومن هنا أيضا يمكن أن نفسر لمـاذا لم يكشف لنا اخوان الصفاء عن حقيقتهم • وعندنا أن هـذه الجمـاعة قد آمنت وعملت بهذا المبدأ : مبدأ التقية ، وأنها صحيحة وجائزة • وهم لهذا لجأوا الى التستر وحجب هويتهم عن المحيطين بهم حرصا على حياتهم ، وطلبا للنجاة(١) •

لقد كانت لاخوان الصفاء تعاليمها الخاصة بها ، والتى صعب على غير من ينتمى اليها أن يعرفها • فتعاليم الاخوان كانت سرية للغاية • فلقد أخذوا على أنفسهم العهد أن لا يبوحوا بتعاليمهم لأى فرد اللهم الا ذلك الذى قبل فى مدرستهم • حيث كان عليه أن يظل فترة طويلة تحت البحث والدراسة يتلقى خلالها تعاليمهم • بحيث اذا اجتاز ذلك الطابور الطويل من التعليمات أضحى ، حينئذ ، صالحا لأن يكون عضوا فى جمعيتهم • ولقد كانوا شديدى البطش والقسوة على من يعلم أنه أفشى بعض أسرارهم ، بحيث كان أقل جزاء يقع عليه هو أن يطرد من بينهم ولذلك نجد أن اخوان الصفاء قد خصصوا صـفحات كثـيرة من

---

(١) راجع فى هذا كله : ابن الاثير : الكامل فى التاريخ حـ ٦ المطبعـة المنيرية — القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ ، مسكوية : تجارب الامم — القاهرة سنة ١٩١٤ — ١٩٥٠ ، آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى حـ ١ — ٢ — مكتبة الخانجى بالقاهرة ودار الكتاب العربى ببيروت سـنة ١٩٦٧ م •• و د • حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى حـ ١ سنة ١٩٧٤ ط٨ ، حـ٢ ط٨ سنة ١٩٧٢ ، حـ٣ ط٨ سنة ١٩٧٣ — النهضة المصرية وعمر الدسـوقى : اخوان الصـفاء — دار احياء الكتب العربية سـنة ١٩٤٧ •

رسائلهم يتحدثون فيها عن كيفية اختيار الانسان لأصدقائه • وقد شبهوا عملية الاختيار هذه بذلك الذى يسعى الى التمييز بين العملة الزائفة وبين العملة الصالحة • أو يشبهونها باختيار التربة الصالحة لنوع معين من النبات • فلا ينبغى للانسان أن يصادق انسانا ، أيا كان أمره « ••• ينبغى لاخواننا — أيدهم الله حيث كانوا فى البلاد ، اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقا محددا أو أخا مستأنفا أن يعتبر أحواله ، ويتعرف أخباره ، ويجرب أخلاقه ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الاخوة أم لا ، لأن فى الناس أقواما طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال وعاداتهم رديئة مفسدة • ومذاهبهم مختلفة حائرة ••• وينبغى لك اذا أردت أن تتخذ صديقا أو أخا أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير والارضين الطيبة التربة للزرع والغرس ••• واعلم أن الخطب فى اتخاذ الاخوان أجل وأعظم خطرا من هذه كلها ، لأن اخوان الصدق هم الاعوان على أمور الدين والدنيا جميعا »(١) •

لقد كانت الاحوال السياسية مضطربة للغاية • وكان كل فرد يحيا بمفرده خشية أن يوشى أحد عليه الى الخليفة فيودى بحياته • فحاول هؤلاء الاخوان — الذين اتخذوا البصرة وبغداد مقرا لهم — أن يبحثوا عن سعادتهم التى افتقدوها فى العالم الخارجى • فترتب على ذلك أن كونوا فيما بينهم جماعة سرية أطلقت على نفسها « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » • ومن الواضح أن هذا الاسم يشير الى نشأتهم والى هدفهم • لقد عقدوا العزم على أن العلم والمعرفة هما وحدهما الكفيلان بتحقيق السعادة للانسان • ويبدو أن هذه الجماعة حينما فشلت فى تحقيق أغراضها السياسية ، حاولت اتخاذ العلم وسيلة للوصول الى هذه الاهداف التى أخفقت من قبل فى تحقيقها • أو قل انها سعت الى اثارة الناس على الحكم من خلال هذه الرسائل • ولذا نجد أن رسائلهم تجمع بين الدين وبين السياسة وبين العلم •

---

(١) الرسائل ص ٤٣ — ٤٤ ح ٤ .

نريد أن نقول : انه على ضوء هذه الاشارات والتنبيهات الموجزة لبعض جوانب الحياة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما الفترة التى ظهرت فيها جماعةاخوان الصفاء ، نقول : ان هذه الظروفالسياسية والاقتصادية والثقافية أدت الى :

١ — ظهور وانتشار حركات الزهد والتصوف •

٢ — قيام الاتجاهات والمذاهب التوفيقية والتلفيقية التى عبرت بالفعل عن تباين الثقافات التى انتشرت فى المجتمع الاسلامى •

٣ — وجود بعض الجماعات السرية بناء على جواز مبدأ « التقية تحل » وذلك تحت تأثير الفساد السياسى والدينى ، حيث مارست بعض الجماعات المتعصبة ارهابها الفكرى والعسكرى •

٤ — ثم ترتب على ذلك أن لجأت بعض الفئـات الى اسـتخدام الاسلوب الرمزى • ذلك الذى يستطيع المرء أن يقـول من خـلاله ما لا يستطيع أن ينطق به صراحة •

مؤلفـو الرسـائل :

على ضوء ما سبق نستطيع أن نقول : ان رسائل اخوان الصفاء (أو ان شئت جماعة اخوان الصفاء نفسها) تعد مرآة صادقة تجلت على صفحتها الظروف التى كان يحياها المجتمع الاسلامى آنذاك : ففيها زهد وتصوف ، وفيها دعوة الى تخليص النية والعمل من أجل الجماعة • وفيها اعلان واضح وصريح بأن مبدأ التقية صالح صلاحية تامة • وفيها قبل ذلك كله وبعده اتجاه توفيقى سعى الى الجمع بين الثقافات والاراء المتباينة التى كان يزخر بها المجتمع الاسـلامى • وأخيرا نجـد فيهـا استخدام الاسلوب الرمزى استخداما رائعا (وبوجه خاص الجزءالثانى من الرسائل) حيث نجد حوارا لطيفا وشيقا بين الحيوانات من جهـة (ولعلها تمثل طوائف الشعب) وبين الانسان من جهة أخرى (ولعل المقصود به هنا الحاكم) ، حيث ضجت الحيوانات من ظلم الانسـان

لها ، هنا نستطيع أن ندرك موقف الاخوان من نظام حكم العباسيين وكم كانوا متمردين عليه[1] •

واذا أردنا أن نقف على من هو (أو من هم) الذى ألف هـذه الرسائل ، لتعذر علينا ذلك • حيث أن هذه الجماعة كانت تمثل حركة سرية ظهرت ، كما أشرنا ، فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى ، ثم ذاع صيتها وانتشر فى القرن الرابع •

وقد أشارت كتب المؤرخين الى أن البصرة وبغداد كانتا المكـان الرئيسى لهذه الجماعة • كذلك أوضحت هذه الكتب أنه كان للاخـوان ممثلون ودعاة فى بعض المراكز الاسلامية الكبرى • فما كان يمكن أن يقف المتكلمون والفلاسفة والفقهاء والصوفية وغيرهم على آراء هذه الجماعة الا على ضوء انتشارها فى المجتمع الاسلامى •

ونظرا لتباين الموضوعات التى تتضمنها مجموعة الرسـائل التى تركها اخوان الصفاء فقد حار الناس فى أمر من قام بتدوينها : هل هى عمل شيعى ؟ أم انها يمكن أن ترد الى بعض رجال المعتزلة ؟ أم انها تنتمى الى بعض الفلاسفة الذين يميلون الى النزعات التوفيقية ؟ أم مـــاذا ؟!! ••

---

(١) راجع د • زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقـول فى تراثنا الفكرى ص ١٧٦ ، ٢٠٦ — دار الشروق — بيروت بدون تاريخ • ويذكر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ان دواعى التاويل الباطن عديدة :

١ — التحرير من قيد النص المقدس ، ابتغاء التوفيق بينه وبين الراى الذى يذهب اليه صاحب التاويل ..

٢ — التحرير من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل •

٣ — الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس الساذج ابتغاء مزيد من العمق فى الآراء التى يحتويها • ومن هذه الدواعى يتبين ان ما يلجىء الى التأويل هو الاضطرار الى الأخذ بنص يعد مقدسا او مقيدا • ولولا هذا ، لما كان ثم داع الى التاويل • د • بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ٢ ص ١٠ دار العلم للملايين — بيروت سنة ١٩٧٣ •

ويرتبط بذلك أنه يصعب على الدارس أن يصنف هـذه الجمـاعة تصنيفا مذهبيا : هل يضعهم فى ذمرة الفلاسفة ؟ أم من جملة المتكلمين ؟ أم يضعهم ، من جهة ثالثة فى قائمة الصوفية ؟

هذه مسألة لا يستطيع الدارس لهم أن يقطع فيها برأى حاسم • ذلك أنه اذا عدهم فلاسفة ، واجه رسائل كثيرة كلها تشير الى اتجاههم الصوفى والكلامى • واذا عدهم متكلمين فانه سوف يواجه باتجاهفلسفى واضح فى رسائلهم ••• وذلك كله راجع الى أن هذه الرسائل بمثابة بستان جميل سعى صاحبه الى جمع أكبر مجموعة من الزهور فيه ، بحيث يصعب على الناظر أن يقول أن هذا النوع من الزهور هو الغالب على البستان دون غيره •

ولهذا فان السمة الرئيسية التى تبدو ، لأول وهلة ، من قراءة رسائلهم نزعة التوفيق • حيث كانوا يأخذون من المتكلمين أحيانا ، ومن الفلاسفة والصوفية أحيانا أخرى ، دون مراعاة للفروق الجوهرية بين كل مذهب من المذاهب • ليس هذا فحسب ، بل انهم كانوا يشيرون فى بعض المواضع من رسائلهم الى مصادرهم ، وكانوا فى البعض الاخر لا يشيرون الى ذلك •

ومهما تباينت الآراء فى هذا الصدد ، فانه من الأرجح (ان لم يكن من المؤكد) بناء على نصوص رسائل اخوان الصفاء أنفسهم ، انها عمل شيعى يشـير الى احدى الجمـاعات السرية التى لها صـلة قـوية بالاسماعيلية • فلقد أفادت من الاتجاه الافلاطونى ، وهو بعينه الاتجاه الذى يبدو تأثيره بوضوح على المذهب الاسماعيلى • كـذلك نجـد أن طريقة عرض آراء هذه الجماعة ، وجوهر أقوالها والاسلوب الذى عبرت به عن هذه الاراء يدل على أنها احدى الجماعات الباطنية • كيف لا ، ونحن لا ندرى ، حتى الان ، من هم الزعماء الحقيقيين لهذه المدرسة • وأهم من ذلك كله أن هذه الجماعة حينما تتحدث عن الامامة فانها تتحدث عن أهل بيت رسول الله بكل حب واحترام وتقدير كبير • وهى تضع عليا

فى موضع خاص ، حيث ذهبت الى أنه كان أحق بالامامة من غيره • فقد ذكرت فى هذا الصدد « ••• ومما يجمعنا واياك أيها الاخ البار الرحيم محبة نبينا ، عليه السـلام ، وأهل بيت نبيه الطاهرين ، وولاية أمـير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين(١)

وفى موضع آخر نطالع قولهم « ومما يدل على أن أهل بيت نبينا عليهم السلام كانوا يرون هذا الرأى (الاشارة الى بقاء النفس بعد فناء الجسد وصعودها الى خالقها) تسليمهم أجسادهم الى القتل يوم كربلاء ، ولم يرضوا أن يتولوا على حكم يزيد وزياد ، وصبروا على العطش ، والطعن والضرب ، حتى فارقت نفوسهم أجسادهم ورفعت الى ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمدا وعليا والمهاجرين والانصار •• فهل لك يا أخى أيدك الله وايانا بروح منه أن تقتـدى بهم وبسـنتهم وتسلك مسلكهم (لعل المقصود محاربة السلطة السـياسية) ، وتقصد مقصدهم (اسقاط الحكم القائم)(٢) •

على ضوء ذلك ذهب نفر من الباحثين الى أن هذه الرسائل عمـل اسماعيلى خالص وأن من قام بتأليفه هو الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل الذى مات سنة ٢١٢ هـ • ثم جاء من بعده أحمد بن عبد الله (+ ٢٦٥ هـ) حيث أكمل هو وابنه الحسين (+ ٢٨٧ هـ) هذه الرسائل • اذ قام هذا الاخير بكتابة الرسالة الأم الجامعة والتى تعد ملخصا وافيا وشاملا لرسائل الاخوان البالغ عددها احدى وخمسين رسالة •

غير أن هناك من ذهب الى غير ذلك • فقد قيل ان هذه الرسائل كتبت تحت توجيه واشراف الامام عبد الله بن محمد بن اسـماعيل ، وأن من قام بكتابتها أربعـة من الائمة المسـتورين هم « عبد الله بن

(١) رسائل اخوان الصفاء جـ ٤ ص ١٩٥ — دار صادر — بيروت سنة ١٩٥٧ • ونشير الى اننا قد اعتمدنا على هذه النشرة .. ولهذا فان كل الاشارات الخاصة برسائل اخوان الصفاء مستمدة من هذه الطبعة ..

(٢) الرسائل جـ ٤ ص ٣٣ وراجع أيضا جـ ٣ ص ٤٩٣ ، جـ ٤ ١٢٥

المبــارك » و « عبد الله بن حمــدان » ، و « عبد الله بن ميمون » و « عبد الله بن سعيد »[1] .

ولقد حفظ لنا بعض المؤرخين[2] والادباء أسماء بعض الشخصيات التى لها صلة بهذه الرسائل .. من هذه الاسماء نجد : أبا سليمان محمد ابن معشر البستى المشهور بالمقــدسى ، وأبا الحســن على بن هارون الزنجانى ومحمد بن أحمد النهرجورى والعوفى ثم زيد بن رفاعة .

ويحكى لنا .. أبو حيان التوحيدى حوارا جرى بينه وبين الوزير صمصام الدولة بن عضد الدولة سأله فيه الوزير عن مذهب (زيد بن رفاعة) هذا حيث كان قد اتهم فى دينه . فكان ان قال له « لا ينسب الى شىء ولا يعرف له حال ، حيث أنه تكلم فى كل شىء وغليانه فى كل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه » . ثم يوضح طبيعة هذه الجماعة فيقول : « وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك لانهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة لأنهــا حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهــادية . وزعمــوا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال[3] .

ثم سأله الوزير عن المقدسى وما يقوله فى الشريعة والفلسفة ، فروى حديثا له يستدل منه أنه يؤثر الفلسفة على الشريعة حيث يقول « الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الاصحاء . والانبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط . وأما

---

(١) راجع : خمس رسائل اسماعلية ٢١٢ وما بعدها (بن الرسالة المذهبة للنعمان المغربى) ، نشرة عارف تامر — بيروت سنة ١٩٥٦

(٢) راجع : ابا حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة .

(٣) راجع مقدمة الرسائل ص ٦ ج ١ نشرة بيروت سنة ١٩٥٧ .

الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابهم ، حتى لا يعتريهم مرض أصلا • فبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لان غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة • هذا اذا كان الدواء ناجعا والطبع قابلا والطبيب ناصحا • وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لاقتنائها • وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى وقد صار مستحقا للحياة الالهية ، والحياة الالهية هى الخلود والديمومة • وان كسب من يبرؤ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضا لان احداهما تقليدية والاخرى برهانية ، وهذه مظنونة وهذه مستيقنة ، وهذه روحانية وهذه جسمانية ، وهذه دهرية وهذه زمانية»(١) •

هذه الجماعة ، كما أشرنا ، ترى أن تكون اجتماعاتها سرية لا يحضرها غيرهم • فقد قالوا فى الرسالة الخامسة والاربعين : « اعلم أيها الاخ أيدك الله وايانا بروح منه أنه ينبغى لاخواننا ، ايدهم الله ، حيث كانوا من البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه فى أوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم • وينبغى أن تكون مذكراتهم أكثرها فى علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية ومعانى ما تضمنها موضوعات الشريعة • ينبغى أيضا أن يتذاكروا العلوم الرياضيات الاربعة أعنى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف • وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغى أن يكون البحث عن العلوم الالهية التى هى الغرض الاقصى(٢) •

طلب العلم فريضة :

ويرى اخوان الصفاء ان من أهم الواجبات على المسلم طلب العلم الذى هو فريضة من الفرائض التى ينبغى أن يقوم بها • ذلك أن العلم

---

(١) مقدمة الرسائل ص ٦ — ٧ •

(٢) الرسائل جـ ٤ ص ٤١ •

مفتاح كل الخيرات سواء كانت خيرات دنيوية أو اخروية • فالعلم كما قال سقراط فضيلة والجهل رذيلة • بالعلم نستطيع أن نتجنب الشر ونعمل الخير ، وبه نميز بين الصالح والطالح • ويستشهد اخوان الصفاء هنا بقول رسول الله « تعلموا العلم فان فى تعلمه لله خشية وطلبه عباده ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمونه صدقة وبذله لاهله قربه لانه معالم الحلال والحرام (الخير والشر) • « والصاحب فى الغربة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء •••• يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة يهتدى بهم •••• لان العلم حياة القلب من الجهل ومصابيح الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الاحرار ومجالس الملوك ••• وأعلم ان العلم امام العمل والعمل تابعه ، ويلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء (١) •

ثم بعد ذلك أوضح أخوان الصفاء الصفات التى ينبغى أن يتحلى بها طالب العلم ، فذكروا فى هذا الشأن سبع خصال : أولها السؤال والصمت ثم الاستماع ثم التفكر ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ثم ترك الاعجاب بما يحسنه (٢) •

مصــــادر فلسفتهم :

وعلى ضوء ذلك اهتم اخوان الصفاء بالبحث عن الحقيقة مهما كانت الصعاب • فانهم لهذا لم يعادوا علما من العلوم حيث لا حياء فى طلب العلم والسؤال عن ما غمض على المرء • وليس ما يمنع البتة من أخذ الحقيقة من هذا أو ذاك رغم ما قد نختلف عليه مع الآخرين فى بعض العقائد والافكار • وهذه بلا شك نزعة طيبة من اخوان الصفاء شبيهة بتلك التى نادى بها فيلسوف العرب والاسلام من قبل « الكندى » • يقول اخوان الصفاء :« ينبغى لاخواننا •••• أن لا يعادوا علما من

---

(١) الرسائل جـ ١ ص ٣٤٧

(٢) جـ ١ ص ١٤٧ من الرسائل •

العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها(١) • وفى موضع آخر نطالع قولهم « انا لا نعادى علما من العلوم ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه والفوه فى فنون العلم وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعانى(٢) •

أما عن مصادر فلسفة اخوان الصفاء ، فانهم يكشفون عنها (بصورة عامة فحسب) فى قولهم : ان علومنا مأخوذه من أربعة كتب : احدها الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات • والآخر الكتب المنزلة التى جاءت بها الانبياء صلوات الله عليهم مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الانبياء المأخوذة معانيها بالوحى من الملائكة وما فيها من الاسرار الخفية والثالث الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الافلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير اجرامها •••• والنوع الرابع الكتب الالهية التى لا يمسها الا المطهرون الملائكة التى هى بأيدى سفره (جمع سفير والمقصود الملائكة الذين يسجلون أعمال الانسان) كرام برره وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها للاجسام وتحريكها لها وتدبيرها أياها وتحكمها عليها واظهار أفعالها بها ومنها حالا بعد حال فى ممر الزمان(٣) •

اخوان الصفاء اذن يحثون على البحث عن الحقيقة • وفى سبيل ذلك نراهم لا يجدون أى حرج فى أخذها من بعض الملل والنحل الاخرى والتى يختلفون معها فى عقيدتهم • ولعل رأيهم فى هذا الصدد هو أن كل مذهب واتجاه ، قد أصاب قدرا من الحقيقة • فلما جاء الاسلام ، بعد

---

(١) الرسائل جـ ١ ص ٤١ — ٤٢ •

(٢) الرسائل جـ ١ ص ١٦٧ •

(٣) الرسائل جـ ٤ ص ٤٢ •

هذه الملل والنحل ، فانه لم يأت لكى ينسخها كلها نسخا كاملا أو ينكرها ، بل انه قد آمن واتفق مع هذه الملل والنحل فى القدر الذى أصابته من الحقيقة واختلف معها فى النواحى الاخرى • واخوان الصفاء بهـذا القدر الحق من المذاهب والملل الاخرى ، كمسلمين مؤمنين بما جاء به القرآن ، آمنوا وأفادوا •

والمتتبع لاخوان الصفاء يرى أنهم ، فى المسائل الروحية ، يعلون من شأن النفس تماما على حساب البدن ، موضحين انه مصدر كل شـ وان وظيفة النفس ان تتخلص من البدن ومن شروره • وذلك لا يمكن أن يتم لها الا من خلال التصفية ، من خلال عملية التطهير التى تتم بالعلـم والمعرفة • ومن جهة أخرى ، نرى أنه فى المسائل الحسية التجريبية ، يميل اخوان الصفاء الى القول بأن الحس هو الكل فى الكل ، وانه وحـده مصدر المعرفة الرئيسى والهام • فلا يوجد فى الاذهان الا ما وجد فى الاعيان • والحس وحده هو القادر على كشف هذا العالم للعقل الانسانى•

معنى هذا أن اخوان الصفاء ـــ فيما يتعلق بالجوانب الروحية ـــ أفادوا ومالوا الى الجانب الافلاطونى والفيثاغورى ، حيث أن هذيـن الاتجاهين يرفعان من شأن النفس (الناطقة) على حساب البدن • فالافلاطونية ، كما هو معروف ترى أن السعادة تتم باتباع النفس وعدم اتباع البدن ، تتم بالمعرفة وتصفية النفس لا بالسلطة والجاه • تتـم بالعلم لا بالظن الذى يعتمد على الحس • والافلاطونية كما هو معروف ترى أن البدن سجن للنفس لانه بمثابة الظلام الذى يحجب عنا النور • وهذا الظلام لا ينقشع الا بالنور • والنور لن يصل الى المرء هكذا كرمية من غير رام • انه لن يصل الى المرء الا من خلال كده وسعيه وصبره وجلده ، يصل من خلال العلم والمعرفة • يصل بواسطة تطهير النفس من شوائب البدن وعدم انشغالها به وارتباطها بالعالم المعقول • ولهـذا مال اخوان الصفاء الى كل اتجاه قدر النفس واعطاها حقها كاملا •

كذلك تمثل تأثر اخوان الصفاء بالافلاطونية فى ايمانهم بنظرية الفيض والصدور • تلك النظريه التى لها أهميتها القصـوى لدى الافـلاطونية

المحدثة • ودونكم بعض النصوص التى توضح الى أى حد أفاد الاخوان من هذه الفكرة • يقول اخوان الصفاء فى احدى رسائلهم : « •••واعلم يا أخى بأن الموجودات كلها صور واعيان غيرياتها ، أفاضها البارى عز وجل على العقل الذى هو أول موجود جاد به البارى واوجده ، وهو جوهر بسيط روحانى • فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة كما يكون فى نفس الصانع صور المصنوعات قبل اخراجها ووضعها فى الهيولى وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان ، كفيض الشمس نورها على الهواء » (١) •

وفى موضع آخر يقول الاخوان « ان الله تعالى ، لما كان تام الوجود، كامل الفضائل ، عالما بالكائنات قبل كونها ، قادرا على ايجادها متى شاء ، لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل فى ذاتها فلا يوجد بها ولا يفيضها فاذا بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه ••••• ودام ذلك الفيض منه متصلا متواترا غير منقطع ، فيسمى أول ذلك الفيض العقل الفعال ••• !! •• وفاض من العقل الفعال ، فيض آخر دونه فى الرتبة يسمى العقل المنفعل ، وهى النفس الكلية ، وهى جوهرية روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال على الترتيب والنظام •• وفاض من النفس أيضا فيض آخر •• »(٢) كذلك تمثل تأثرهم بالاتجاه الافلوطينى فى اعطائهم الحدس أو البصيرة أو العيان المباشر الصدارة الاولى فى ادراك الله ومعرفته(٣)• كذلكفاننا لانستطيع أن نقرأ موقفهم من الصلة بين النفس والبدن الا وحضر الى الذهن مباشرة الموقف الافلاطونى(٤) ونكتفى هنا بهذه الاشارات العابرة والتى سنلقى عليها مزيدا من الضوء والشرح فى عرضنا للاراء الفلسفية لجماعة الاخوان

---

(١) الرسائل ص ٢٣٣ — ٢٣٤ — ج ٣

(٢) الرسائل : ص ١٩٦ — ١٩٧ ج ٣ وراجع ايضا ص ٣٣٧ — ٣٣٨ من نفس الجزء .

(٣) راجع الجزء الرابع من الرسائل ص ٦ وما بعدها .

(٤) راجع ج ٤ من الرسائل ص ٢٦ — ٣١ .

أما عن اتجاه الاخوان الحسى التجريبى فقد وافقوا فى هذا الصدد أرسطو وخالفوا أفلاطون[1] • لقد كانوا مشغولين بتأكيد موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول • ولهذا سعوا الى درء تعارض العقل مع النقل • فليس ثمة تعارض بين الحس وبين العقل ، وليس ثمة تعارض بينهما معـا من جهة وبين النقل من جهة أخرى • اننا اذا وضعنا الحواس فى اطارها الصحيح والمناسب ، ووضعنا العقل فى الموضع الذى ينبغى أن يكـون فيه لادى ذلك الى نتائج طيبة ومفيدة • هنا فى هذه الناحية الحسـية التجريبية حينما نقرأ لاخوان الصفاء بعض النصوص « يخيل الينا أننـا نقرأ نصا مقتبسا من « هيوم » الذى قد يعد أبا للتيار التجريبى كله فى فلسفة أوروبا الحديثة والمعاصرة »[2] واذا أردنا أن نؤكد هذا القول ، لوجدنا عدة نصوص هامة •

من هذه النصوص قول الاخوان ان أول طريق التعاليم هى الحواس، ثم العقل ، ثم البرهان • فلو لم يكن للانسان الحواس ، لما أمكنه أن يعلم شيئا ، لا المبرهنات ولا المعقولات ، ولا المحسوسات البتة • والدليل على صحة ما قلنا ان كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه ، لا تتخيله الاوهام ، وما لا تتخيله الاوهام ، لا تتصوره العقول • واذا لم يكن شىء معقول ، فلا يمكن البرهان عليه • لان البرهان لا يكون الا من نتائـج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقل[3] •

تصنيف الرسـائل :

اجتمع اخوان الصفاء فيما بينهم ، وأخذوا يطلعون على مؤلفـات القدماء ، وزادوا فى درسهم وبحثهم ••• وكان من نتيجة ذلك كلـه

---

(١) راجع فى هذا الصدد بشىء من التفصيل د . زكى نجيب محمـود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ١٧٨ — ١٨٧ •

(٢) د • زكى نجيب محمود : المعقول فى تراثنا الفكرى ص •

(٣) الرسائل ص ٤٢٤ — ٤٢٥ ج ٣ •

أن ترك لنا هؤلاء الاخوان احدى وخمسين رسالة (أو ان شئت اثنتين وخمسين رسالة) • وفى هذه الرسائل العديدة غطى الاخوان معظم فروع الفلسفة وعلم الكلام وقسما كبيرا من التصوف •

وتقع رسائل اخوان الصفاء فى أربعة اجزاء •

١ — الجزء الاول من هذه الرسائل يحتوى على أربع عشرة رسالة تعالج مبادىء الرياضيات والمنطق •

٢ — الجزء الثانى يتضمن سبع عشرة رسالة فى العلوم الطبيعية بما فيها علم النفس •

٣ — أما الجزء الثالث فانه يتضمن عشر رسائل تبحث فيما بعد الطبيعة •

٤ — اما الجزء الرابع والاخير فانه يتضمن احدى عشرة رسالة تبحث فى التصوف والتنجيم والسحر •

مذهب اخوان الصفاء

١ — فكرة الالوهية

أ — وجود الله :

يذهب اخوان الصفاء فى بداية حديثهم عن الالوهية الى بيان ان الناس مختلفون فيما بينهم بسبب البيئة من جهة وتركيب البدن من جهة أخرى وبسبب مواضع النجوم من جهة ثالثة ، ثم هم مختلفون أخيرا لاختلاف عادات آبائهم •

أما الاسباب التى يختلف بشأنها العلماء ، فهى عند اخوان الصفاء ثلاثة « أولها فى الترتيب : هى الامور المحسوسة ، وبعدها الامور المعقولة وبعدها الامور الالهية المبرهنة »(١) •

---

(١) جـ ٤ ص ١٩٢ •

ونحن نعلم ان المحسوسات والمعقولات اما انها مادية واما أن ترد الى المادة ، لان المدرك أما أن يكون محسوسا مرتبطا بالمادة لا يدرك بدونها واما أن يكون معقولا يدرك في غيبة المادة ، وهذا الاخير يرد أيضا الى المادة لانه منتزع منها • أما الامور الالهية فنحن نعلم أنها لا تدرك بالحس ولا نستطيع أن نتصورها بالوهم لانها لم تكن مادية ولن تكون • هذا فضلا عن أننا لا نستطيع أن نكون بشأنها أية صورة لان الذهن لا يستطيع أن يؤلف شكلا لم يكن قد خبره فى العالم المحسوس • الالوهية اذن نستطيع أن نبرهن عليها أو نستطيع أن ندركها (بالفطرة) ادراكا أوليا مباشرا •

وفى رأى اخوان الصفاء ان اختلاف العلماء ، فيما بينهم فى ادراك الموجودات يرجع الى أنهم متفاوتون فى القوى المدركة • أى أن الاختلاف يرد الى الذات لا الى الموضوع • هذه القوى المدركة عندهم هى : الحس ، التخيل ، المفكرة ، الحافظة ثم المصورة (الصناعية) • ولكل قوة من هذه القوى المدركة شروط معينة ينبغى أن تتوافر كى يكون الادراك ادراكا صحيحا • هذه الشروط اذا زادت أو نقصت لاثر ذلك على عملية الادراك • فعلى سبيل المثال نجد أن العين لكى تبصر شيئا ما فانها تحتاج فى ادراكها الشيىء الى ضوء ما والى بعد ما والى محاذاة معينة والى وضع محدد ، فضلا عن اننا نفترض سلامة الآلة ذاتها • هذه الشروط لا بد من توافرها لكى تتم الرؤية • فالعين لا تدرك فى الضوء المفرط أو النور الباهر ، كما انها لا تستطيع ادراك الاشياء فى الظلمة الظلماء • ولا تستطيع أن تنظر الى عين الشمس فى منتصف النهار دون أن تصاب بأذى • وهكذا الحال فى سائر القوى الاخرى •

وبعد أن ينتهى اخوان الصفاء من حديثهم عن شروط الادراك ، يوضحون فى فصل آخر من نفس هذه الرسالة ان لكل قوة من قوى الادراك موضوعها الخاص : فالاذن للسمع (للصوت) والعين للبصر (الضوء) •• وهكذا • ولا يصح أن تدرك حاسة ما تدركه أخرى أو أن يكون موضوع ادراك حاسة موضع ادراك حاسة أخرى أو قوة أخرى من نفس الجهة •

وفى هذا المجال يذكر جماعة الاخوان ان الحواس لا تخطىء البتة ما دام موضوع ادراكها لها بالذات لا بالعرض • بمعنى أن من خاصية العين أن تدرك النور والظلام وهى بشأن هذين الامرين لا تخطىء البتة • « ان لكل قوة من هذه الحواس الخمس خاصية ليست للاخرى ولكن الخاصية التى تعمها هى أنها لا تخطىء فى مدركاتها اذا تمت شرائطها ولم يعرض لها عائق • وخاصة اخرى لها لا تدرك كل واحدة منها محسوسات اخواتها التى لها بالذات • مثال ذلك : البصر فانه لا يدرك الاصوات ولا الروائح ولا الطعوم وهكذا اخواتها • ولكن بما تشترك فى المحسوسات اللاتى لهن بطريق العرض مثل الحركة فانها تدرك وتعلم بالبصر واللمس والسمع جميعا » (١) •

والسؤال الآن : ما علاقة ذلك كله بفكرة الالوهية عند اخوان الصفاء؟

ونجيب على ذلك بالقول : ان اخوان الصفاء حرصوا ، قبل حديثهم عن فكرة الالوهية ، ان يقدموا لذلك بالحديث عن القوى المدركة وعن موضوعات ادراكها • لان ذلك — اذا اردنا معرفة الله والوصول اليه — من شأن بعض القوى الانسانية لا من شأن القوى المدركة كلها • فاذا كانت الحواس مختصة بالمحسوسات لا تدرك غيرها ، فانه من العبث أن نسعى لادراك الله ومعرفته من خلال الحواس لانه سبحانه ليس شيئا ماديا وليس من شأنه جل شأنه ان يتشكل بأية صورة من صور المادة • ولهذا فينبغى علينا ونحن نسعى الى معرفة الله وادراكه ان نطرح الحواس جانبا وان نعتمد اعتمادا رئيسيا على العقل الصريح ، العقل الذى لا يتأثر بالحس ولا بأحكام الحس • واذا كان العقل يشترك مع الحواس فى بعض الافعال (كالصناعات مثلا) فان ثمة أفعالا أخرى يختص العقل بها بمفرده • فالعقل خاص بالفكر والروية والتمييز والتصور والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع القياس البرهانى ••الخ•

---

(١) جـ ٣ ص ٤١٢ •

تفصيل ذلك كما قال اخوان الصفاء : ان الانسان بالتفكير يستخرج غوامض العلوم بالروية ويمكن له تدبير الملك والسياسة • وبالاعتبار يعرف الامور الماضية مع الزمان ، وبالتصوير يدرك حقائق الاشياء ، وبالتركيب يستخرج الصنائع ، وبالتحليل يعرف الجواهر البسيطة والمركبة ، وبالجمع يعرف الانواع والاجناس ، وبالقياس يدرك الامور الغامضة بالزمان والمكان ، وبالفراسة يعرف ما فى الطبائع ، وبالزجر يعرف الحوادث وتصاريف الاحوال وبالتكهين يعرف الكائنات بموجبات الاحوال الفلكيات، وبالمنامات وتأويلها يعرف الكائنات والبشارات والانذارات • وبقبـول الوحى والالهام يعرف الوضع للنواميس الالهية وتدوين الكتب المنزلة(١)•

لقد كان الخطأ الاكبر الذى وقع فيه الدهريون اعتمادهم على الحس فى الاقرار بعدم وجود الله • وكان طبيعيا أن ينفوا حدوث العالم وان ينفوا وجود صانع له ، وذلك لقولهم ان كل موجود لا بد أن يكون ماديا أو ملابسا للمادة ولهذا انكروا وجود الله جملة وتفصيلا ذاهبين الى أن العالم هكذا من الازل وما يهلكهم هم واباءهم وكل ما على الارض الا الدهر • يقول اخوان الصفاء فى حديثهم عن الدهريين : انهم قوم نظروا الى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس وتأملوا واعتبروا لها أحوالها ، فوجدوا لكل مصنوع أربع علل : عله هيولانية وعله صورية وعله فاعلية وعله تمامية • فلما فكروا فى حدوث العالم وصنعته طلبوا لها هذه الاربع علل وبحثوا عنها وهى هذه : ترى من عمله ؟ ومن أى شىء عمله ؟ وكيف عمله ؟ ولم عمله ؟ وأيضا من عمله ؟ فلم يبلغ فهمهم الى ذلك ولم يتصوره لقصور نفوسهم عن فهم دقة معانيها لان الباحث عنها يحتاط الى نفس زكية فاضلة فى العلم والعمل ويحتاج الى ذهن صاف خلو عن الغش أو الدغل ونظر دقيق وبحث شديد ليدرك هذه العلل ومعانيهـا وحقائقها كما بينا فى رسالة المعارف • ولما نظروا فى هذه المباحث ولم

---

(١) الرسائل جـ ٣ ص ٤٢٢ •

يعرفوها دعاهم جهلهم واعجابهم بآرائهم الى القول بقدم العالم وازليته وأنكروا العلة الفاعلة لمـا جهلوا الثلاث الباقية ولم يعرفوها(١) .

معرفة الله اذن لا تتم عن طريق الحس وانما تتم عن طريق العقل. هنا نجد اخوان الصفاء يميزون — من خلال العقل — بين طريقين : طريق البرهان وطريق الحدس . وهم بطبيعـة الحال لا يلجأون الى الادلة البرهانية على وجود الله لان العقول الجاحدة لا تقل عن العقول المؤمنة . ولهذا فانهم يعتمدون ، فى اثباتهم لله ، على الادلة الاقناعية ، على الادلة الخطابية التى تعتمد على مقدمات غير ممحصة ، مقدمات يشك فى صحتها. انهم يعتمدون على القلب بدلا من العقل وعلى العاطفة بدلا من البرهان العقلى الجامد .

يقول اخوان الصفاء اعلموا أيها الاخوان ، ايدكم الله بروح منه ، انه لا يمكن الوصول الى هناك (= المقصود وجود الله) الا بخلتين : احداهما صفاء النفس والاخرى استقامة الطريق . فأما صفاء النفس فلأنها لب جوهر الانسان ، فان اسم الانسان انما هو واقع على النفس والبدن . فأما البدن فهو هذا الجسد المرئى المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله ... وأما النفس فانهـا جوهرة سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة علامة ادراكه تصور الاشياء وان مثلها فى ادراكها صور الموجودات من المحسوسـات والمعقولات كمثل المرآة : فان المرآة اذا كانت مستوية الشكل مجلوة الوجه، تتراءى فيها صور الاشياء الجسمانية على حقيقتها واذا كانت المرآة معوجة الشكل أرت صور الاشياء الجسمانية على غير حقيقتها . وأيضا اذا كانت المرآة صدئة الوجه فانه لا يتراءى فيها البته . فهكذا أيضا حال النفس : فانها اذا كانت عالمة ولم تتراكم عليها الجهالات ، طاهرة الجوهر لم تتدنس بالاعمال السيئة ، صافية الذات لم تتصدأ بالاخلاق الرديئة ، وكانت صحيحة الهمة لم تفوح بالآراء الفاسدة فانها تتراءى فى ذاتها صور

(١) الرسائل ج ٣ ص ٤٥٥ .

الاشياء الروحانية التى فى عالمها ، فتدركها النفس بحقائها وتشاهد الامور الغائبة عن حواسها بعقلها وصفاء جوهرها كما تشاهد الاشياء الجسمانية بحواسها اذا كانت حواسـها صحيحة سليمة • وأما اذا كانت النفس جاهلة غير صافية وقد تدنست بالاعمال السيئة أو صدئت بالأخلاق الرديئة أو اعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحـال ، بقيت محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الروحانية وعاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »(١) •

معرفة الله اذن لا تتم عن طريق البرهان — وان كان ذلك جائزا — ولكنها تتم عن أقصر طريق وأقومه الا وهو طريق الزهد ، طريق المعرفة تتم عن طريق تصفية النفس ومجاهدتها وكبت رغباتها البدنية والسمو بالنفس اللوامة والنفس المطمئنة الى الحضرة الالهية • ذلك أن ما يحجب النفس عن رؤية الله ومعرفته انشغالها بتدبير البدن وسياسته فتنسـى عالمها المعقول لكنها اذا احكمت السيطرة على جسدها وجاهدت نفسهـا فانها بلا شك ستصل الى خالقها وبارئها •

لقد ذهب اخوان الصفاء الى أنه لا ينبغى أن يسعى المرء الى معرفة الله الا بعد أن يعرف نفسه ويجاهدها ويصفيها • فتصفية النفس شرط أساسى وهام لمعرفة الله • ولا ينبغى للمرء أن يخوض بحر النور الالهى بنفس رديئة مشغولة بالامور الدنيوية • يقول الاخوان انه لا ينبغى أن يتكلم احد فى ذات البارئ تعالى ولا فى صفاته بالحزر والتخمين ، بـل ينبغى له الا يجادل فيه الا بعد تصفية النفس ، فان ذلك يؤدى الـى الشكوك والحيرة والضلال(٢) •

أما معرفة الله عن طريق النظر والاعتبار والبرهان ، فيرى اخـوان الصفاء ان هذا الطريق يمكن أن يؤدى الى وجود الله ويمكن فى نفس

---

(١) الرسائل جـ ٤ ص ٦ وراجع جـ ٣ ص ٤٥٣ •

(٢) جـ ٤ ص ٩ •

الوقت أن يؤدى الى جحد وجوده . فعندهم ان الاقرار بوجود الله أو عدم الاقرار به من هذا الطريق انما يرجع الى تصفية النفس أو عـــدم تصفيتها ، انه يرجع الى تهذيب النفس أو عدم تهذيبها . أى أن البرهان المؤدى الى الله انما يعتمد بدوره على تصـــفية النفس . لان النفس المطمئنة المطهرة المستقيمة المجلوه ترى صورة الله فى ابداعه للعـــالم ، بينما ترى النفس الشريرة ، النفس الامارة بالسوء ان العالم يسير طبقا الصدفة والبخت من خلال نظرها لحوادث العالم ومصائب الدهر التـــى قد تصيب الصالح والطالح ، المؤمن والكافر . يقول اخوان الصفاء اعلم ان الانسان اذا عقل الامور المحسوسة وعرفها وتفكر فى الامور العقلية وبحث عنها وعن عللها ، استقبلته عند ذلك طريقتان : احداهما ذات اليمين تؤديه الى الهداية والرشاد والاخرى ذات الشمال تؤديه الى الغى والضلال. وذلك ان أمور العالم نوعان كليات وجزئيات لا غير . فاذا أخذ الانسان يفكر فى كلياتها ويعتبر احوالها وتصاريفها ويبحث عن الحكمة فيها بانت له وامكنه أن يعرفها بحقائقها وأرشد اليها . فكلما تقدم فيه زاد هداية ويقينا ونورا واستبصارا وتحققا وازداد من الله قربا وكرامة . واذا أخذ يفكر فى جزئياتها والبحث عنها وعن عللها خفيت وانفلتت مناحيها . وكلما ازداد تفكرا ازداد تحيرا وشكوكا ومن الله بعدا وكان قلبه من أجل ذلك فى عذاب أليم(١) .

ويضرب لنا اخوان الصفاء هنا مثالا يستدلون به على وجود الله يشبه الى حد كبير ذلك الذى ساقه من قبل أبو الحسن الاشعرى فى كتابه « اللمع » . وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من قبل حيث ذكرنا ان نزعة هـــذه الجماعة كانت نزعة توفيقية تلفيقية حيث أفادت من كل الآراء السابقة عليها بغض النظر عن طبيعة المذهب الذى تأخذ عنه . ويقول اخـــوان الصفاء فى بيان وجود الله : اذا ابتدأ الانســـان أولا وتفكر فى نفسه ونظر الى بنية هيكله ونفسه وكيفية تركيب جسده وكيف كان أولا فى صلب أبيه ماء مهينا ، ثم كيف صار نطفة فى قرار مكين ثم كيف صار مضغة ثم

---

(١) ج ٣ ص ٥٠٥ .

كيف كسا العظام لحما ثم كيف صار جنينا بعد أطوار متعاقبة ... ثم كيف صار رجلا عالما فيلسوفا حكيما مدبرا متملكا على ما ملك ... ثم ان طال عمره كيف يرجع كما كان بديا ضعيفا ذاهب القوة ثم كيف ظهر بعد الشبابة والقوة والضعف والشبيبة . فاذا فكر الانسان فى هذه الحالات التى ينقل فيها من أدونها الى اتمها ومن أفضلها الى أكملها ، فيعلم بالضرورة ويشهد له عقله ان له صانعا حكيما هو الذى اخترعه وأنشأه وأنماه . ويذكرون فى هذا الصدد قول الله سبحانه « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء »(١) .

ب — الصفات الالهيـة :

مشكلة الصفات الالهية من المشاكل التى كان لا بد لاى جماعة من المتكلمين أن يحددوا موقفهم منها . واخوان الصفاء فى بداية حديثهم عن هذه المشكلة يقدمون لذلك بتنبيه مؤداه أننا لا ينبغى أن ننظر الى الذات الالهية على أنها شىء ما أو موجود من جملة الموجودات التى تقع أمام الحس والعقل . لاننا اذا اعتبرنا الذات الالهية وعلاقة هذه الصفات بالموصوف . ونحن نعلم أن أى موجود من موجودات عالمنا هذا نستطيع أن ننظر اليه من عدة زوايا أو مباحث فنسأل عنه من أكثر من جهة : بحيث نستطيع أن نقول هل هو ؟ وما هو ؟ وكم هو ؟ وكيف هو ؟ وأى هو ؟ وأين هو ؟ ومتى هو ؟ ولم هو ؟ ومن هو ؟ .

ان الاجابة عن هذه الاسئلة تضع أمام الذهن المقولات التى من خلالها ندرك أى جوهر من الجواهر . وكل مقولة من هذه المقولات تعد شرطا لا غنى عنه لفهمنا للموجودات . ذلك ان الجوهر لا بد أن يكون له وضع ما ولا بد أن يكون موجودا فى مكان معين وزمان محدد وأن يكون له كم وكيف .. الخ . نستطيع اذن ، بشىء من النظر ، أن نحد الاشياء وأن نميزها عن غيرها .

---

(١) راجع جـ ٣ ص ٥٠٦ .

على أن الله سبحانه لما كان موجودا فريدا فى بابه ، ولما كان عاليا على الزمان والمكان والكم والكيف وغيرهما فاننا لا نستطيع أن نتساءل عنه سبحانه بهذه الاسئلة السابقة لأنها تعنى أنه موجود وتمكن متزمن لـه مقدار .... وهذا أمر باطل . لهذا ذهب اخوان الصفاء الى أن ثمـة سؤالين فحسب يمكن أن نطرحهما فى فهمنا للذات الالهية وهما : هـل هو ؟ ومن هو ؟ .

ان السؤال الاول يشير الى معرفتنا لله من خلال افعاله ، أما الثانى فانه يشير الى جلاله وعظمته . ولا شك ان كلا السؤالين يكمل الواحد منهما الآخر . ولقد كانت اجابة موسى عليه السلام على فرعون حينمـا سأله « مارب العالمين » اجاب بقوله « رب السموات والارض وما بينهما» فهذه الاجابة تعنى أن موسى عليه السلام لم يرد على قول فرعـون « ما رب العالمين » بل رد على ما كان ينبغى أن يقوله فرعون وهـو « من رب العالمين » لانا نعلم أن من « تعنى الموجود العاقل » أما ما « فخاصة بالاشياء والكائنات اللا عاقلة . أما الاجابة الخاصة بـ « هل هو » فقد تناولتها آيات كثيرة نجتزىء هنا منها قول الله « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » .

لقد ذهب اخوان الصفاء الى أن كل طائفة من الناس تحد دعـلاقة الذات بالصفات وفقا لنصيبها من العلم والثقافة : فللعامة رأى للخاصة رأى ولخاصة الخاصة رأى .

ففيما يتعلق بالعامة فان معظمهم على أن الله تعالى شخص فاضـل له خواص وصفات ممدوحه وافعال كثيرة متغايرة وانه سبحانه لا يشبه أحدا من خلقه ولا يماثله سواه فى رتبته . هذا الرأى وأن يكن ظاهره مقبولا الا أن باطنه كفر وضلال .

ومن الناس من يرى الله سبحانه فى السماء فوق رؤوس الخلائق جميعا ، ومنهم من يرى أنه فوق العرش مطلع على أهل السموات والارض، ينظر اليهم ويسمع كلامهم ويعلم ما فى أنفسهم . هذا الرأى أيضا يرفضه

اخوان الصفاء لما يترتب عليه من نتائج أهمها (واخطرها) صفة « الفوقية » وما تؤدى اليه .

أما اخوان الصفاء فان رأيهم هنا هو أن الله ليس شخصا يحويه مكان بل هو صورة روحانية سارية فى جميع الموجودات حيث ما كان لا يحويه مكان ولا زمان ولا يناله حس ولا تغيير ولا حدثان ، وهو لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء : صغر هذا الشىء أو كبر . ان الله ليست له صورة ، كما يتوهم معظم الناس ، لان الصورة ملازمة للمادة ، ومن أجل هذا فانه « نور على نور » .

ويتخطى اخوان الصفاء المرحلة السابقة فى ادراكهم لله فيذهبون الى القول : انه سبحانه « هوية وحدانية ذو قوة واحدة وافعال كثيرة وصنائع عجيبة ، لا يعلم أحد من خلقه ما هو وأين وكيف هو ، وهو الفائض منه وجود الموجودات وهو المظهر صور الكائنات فى الهيولى ، المبدع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان ، بل قال : كن فكان ، وهو موجود فى كل شىء من غير المخالطة ومع كل شىء من غير الممازجة[1] .

وعلى ذلك فاننا اذا وصفنا الله ببعض الصفات التى يمكن أن تطلق على غيره سبحانه ، فان ذلك لا يعنى وجود شبه بين الله وبين الموجودات. فصفات الله سبحانه لا يشاركه أحد فيها . انها تطلق عليه سبحانه اطلاقا حقيقيا بينما تطلق على غيره من الموجودات اطلاقا مجازيا . فنحن نقول ان الانسان قادر على أفعاله . وهذا الوصف ليس وصفا حقيقيا لأنه تعبير مجازى من حيث ان الانسان يستمد قدرته من الله سبحانه الذى لا يستمد قدرته من غيره بل من ذاته . وكذلك الامر اذا قلنا أن هذا الفنان خالق هذه اللوحة . فكلمة « الخلق » هنا ليست الا تعبيرا مجازيا عن اعجابنا بقدرة هذا الفنان على صناعة اللوحة . أما اذا قلنا ان الله « خالق » هذا الشىء أو ذاك فان هذه الصفة صفة حقيقية تعبر عن « الابداع » الالهى الذى لا يحتاج لا الى زمان ولا مكان ولا آلة أو مادة .

---

(١) ج ٣ ص ٥١٦ .

وفضلا عن هذا فان ما يميز الصفات الالهية عن صفات الموجودات الاخرى هو أن الصفة التى تطلق على الموجودات تقترن دائما بضدها : فالقدرة تقترن بالعجز ، والعلم يقترن بالعدم ، اما فيما يتعلق بالذات الالهية فان هذه الصفات وما يضادها كلها مخلوقة لله • فالوجود والعدم يشيران الى أنه سبحانه خالق لهما • وصفتا الموت والحياة تشيران الى أنه سبحانه خالق لهما • وصفتا الموت والحياة تشيران الى أنه سبحانه باق والعلم والجهل تشيران الى أنه سبحانه عالم وهكذا « ان البارى جل اسمه لا موصوف بصفات الروحانيين من حيث هم محدثون فاعلون ومنفعلون ولا بصفة الجسمانيين المدركين بالحواس ، وانما صفته من حيث أفهامنا انه قديم أزلى معلل العلل ، فاعل غير منفعل ، موجد مبدع مجوهر يبدىء ما يشاء ويفعل ما يريد ، كل يوم فى شأن لا يشغله شأن عن شأن[1] •

اخوان الصفاء اذن عندهم ان للصفات الالهية دلالة خاصة وهى تطلق على الله بمعنى يختلف كلية عن المعنى الذى به تطلق على الموجودات• هذه الصفات ثابتة لله من الازل ، لا تنفك عن الذات الالهية • ولا يعنى قدم هذه الصفات قدم ما تشير اليه لان الصفات لا تقوم بذاتها بل تقوم بالذات• واخوان الصفاء هنا أقرب الى رأى الاشاعرة من رأى المعتزلة • ولهذا فاننا نجدهم ، فيما يتعلق بمسألة رؤية الله ، يتابعون الموقف الاشعرى بالتأييد ويرفضون موقف المعتزلة • ويفسر اخوان الصفاء كل الآيات التى تشير الى رؤية المؤمنين لله يوم الآخرة تفسيرا حقيقيا ، يفسرونها كما هى دون تأويل « فلو لم يجز أن يوصف البارى جل ثناؤه بالرؤية لما قال (عن الكفار) « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ثم انه سبحانه قد تجلى للجبل فان التجلى والحجاب لا يقال ولا توصف بهما الاشياء التى لا تجوز عليها الرؤية • والله تعالى أعلم بصفات نفسه وما يجوز أن يوصف به من عقول هؤلاء (= الذين يزعمون أنه لن يرى) [2] •

---

(١) جـ ٤ ص ٢٠٩ •

(٢) ص ١٠٢ جـ ٤

جـ ـ الفعل الالهى والفعل الانسانى :

الناس فيما يتعلق بالقضاء والقدر ينقسمون الى فريقين : القائلون بالجبر والقائلون بالاختيار (أى الجبريون والقدريون) • القائلون بالجبر يذهبون الى أن كل ما فى الكون من وجود ، وعدم ، وفعل ، وانفعال ، وخير وشر كل ذلك لا يخرج عن تقدير الله وعلمه • فلا يستطيع الانسان أن يدفع عن نفسه شيئا كتبه الله عليه ولا ان يجلب لنفسة شيئا شاء الله سبحانه منعه عنه من الازل • فلقد أحكم الله صنعه ولا شىء فى المملكة الالهية الا على علم وتقدير مالكها سبحانه •

فى مقابل هذا الاتجاه نجد « القدريين » القائلين بالحرية والاختيار، ويحتجون على ذلك بعدة أمور أهمها هنا مسألة الاوامر والنواهى والمدح والذم والوعد والوعيد ، وهى المسائل التى كلف الله بها الانسان وسوف يحاسبه عليها • وقد هيأ الله الانسان لادائها وترك له الحرية فى أن يفعلها أولا يفعلها لانه سوف يحاسبه على ذلك • ومن غير المعقول أن يمدح الله انسانا أو يحاسبه ويعاقبه على شىء الا اذا كان هذا الانسان قادرا على فعل أو ترك الشىء • ولو لم يكن الامر كذلك لكان معنى هذا أن الله يكلف فى النهاية نفسه ويمدح نفسه ويذم نفسه وهذا سخف لا يقول به أو يعقله انسان • وبالاضافة الى ذلك فان الواحد منا يشعر بلا شك بحرية الفعل وقدرته على انجازه وارادته لهذا وذاك •••• وهذا كله يؤكد الحرية الانسانية والقدرة على الاختيار •

عرض اخوان الصفاء هذين الموقفين تمهيدا لبيان رأيهم الذى جاء بعد ذلك ليوضح ويؤكد من جديد نزعة التوفيق التى غطت فلسفتهم كلها • فاخوان الصفاء يذهبون الى القول بأن الانسان متصف بالعلم والقدرة والحركة والسمع وغيرها من صفات • وهذه الصفات التى توجد فى الانسان لا توجد له ابتداء وانما هى مجعولة له من قبل الله ، فالله هو الخالق للانسان ولصفاته • وهذه الصفات صالحة لان يفعل بها الانسان الافعال التى كلف بها •

على أن هذا الانسان ، وان كان يبدو انه مستقل فى أفعاله من حيث الظاهر ، الا انه فى حقيقة الامر ليس كذلك — فالانسان مرتبط ، من حيث انه جزء ، بالعالم ، من حيث هو كل . لان الجزء لا قيمة له من غير الكل . هذا الانسان عند اخوان الصفاء — رغم انه قادر وعالم وشاعر بحريته — لا يستطيع أن يقدر على شىء أو يعمل شيئا الا ما أقدره الله عليه وقضاه عليه من الازل .

ويزعم اخوان الصفاء ان اقدار الله الانسان على فعله وتقويته عليه وتيسير الامور له (أو منع ذلك كله عنه) لا يعنى ان الله يجبر هذا الانسان أو ذاك على فعل معين ، لانه بهذه القدرة يستطيع أن يعمل أولا يعمل وبارادته يتجه نحو هذا ويبتعد عن ذلك ، وانه من خلال علمه يدرك الشر ويتجنبه ويدرك الخير ويسعى نحوه . لكن السؤال الآن الذى يوجه لاخوان الصفاء : هل يستطيع الانسان أن يفعل فعلا ما دون أن يقدره الله عليه ؟ وهل يستطيع أن يتفادى حادثة علم الله من الازل انها سوف تحدث له ؟

يجيب اخوان الصفاء عن ذلك اجابة تكشف عن موقفهم الجبرى الذى سعوا الى عدم التصريح به حيث قالوا « لا تظن يا أخى انه قد يقع من أحد فعل ولا يتيسر له عمل ولا ترك شيىء مما هو مندوب اليه الا ما قد سبق له فى علم الله الذى يسمى القضاء المبرم والقدر المحتوم اللذين هما موجبات أحكام النجوم وتأثيرات الاشكال الفلكية »(١).

وفضلا عن هذا فلقد قرر اخوان الصفاء أن الايمان بقضاء الله وقدره شرط رئيسى لكى يكون الانسان مؤمنا . فبدون الايمان بالقضاء والقدر يعد الانسان كافرا . يقول الاخوان « من شرائط الايمان وخصال المؤمنين الرضا بالقضاء والقدر وهو طيب النفس بما يجرى عليها

---

(١) جـ ٣ ص ٥٠٠.

من المقادير وجريان المقادير وهو موجبات أحكام النجوم والقضاء هو علم الله السابق بما توجيه أحكام النجوم(١) •

اخوان الصفاء اذن يميلون فى الواقع الى الرأى القائل بالجبر مع أنهم قد حاولوا فى الظاهر بيان أن الانسان حر • وقد فسروا ما ورد فى الآيات بشأن مدح الله المؤمنين وذم الكافرين ولومهم فسروا ذلك على أن المدح واللوم والذم قد ألزمه الله للعبد لا من أجل وقوع الفعل منه بل من أجل تركه الاجتهاد بما أمر به ونهى عنه(٢) •

أى أن كل الاوامر والنواهى والمدح واللوم •• كل ذلك لكى يجتهد الانسان ويوجه همته نحو طاعة الله وتنفيذ ما أمر به لكن مما لا شك فيه أن اخوان الصفاء كانوا يعتقدون ان هذا الاجتهاد والسعى من قبل العبد لن يغير من قضاء الله وقدره شيئا • اذن سعى الانسان واجتهاده سوف يكون من ثم خاويا لا معنى له اذ سوف يستوى فى النهاية الذين يسعون والذين لا يسعون ، المجاهدون وغير المجاهدين • وسواء وافق اخوان الصفاء على هذا ام لم يوافقوا فان منطق مذهبهم يؤدى الى هذه النتيجة •

٢ ــ النفس الانسانية

عرف أرسطو من قبل النفس بأنها صورة البدن بينما كان يميل استاذه أفلاطون الى القول بأنها كمال البدن • وثمة فرق كبير بين التعريفين فحينما يقول ارسطو ان النفس صورة البدن ، فانه يعنى بذلك ان النفس مرتبطة ارتباطا رئيسيا بالبدن فلا توجد بدونه كما أن الجسم بدوره لا يمكن أن يوجد بدون النفس • فاذا فسد البدن فسدت النفس واذا فسدت النفس فسد البدن • وهذا يتفق مع مذهب ارسطو العام وخاصة تلك العلاقة الخاصة التى بين المادة والصورة حيث

---

(٢) جـ ٣ ص ٧٣ •

(٣) راجع جـ ٣ ص ٥١٨ ــ ٥١٩ •

يرى أرسطو أن الصورة لا بد أن توجد فى مادة وليست هناك مادة غير مصورة • فالمادة والسورة ، ومن ثم الجسم والنفس ، من الموجودات المتضايفة التى ان وجدت الواحدة لابد أن توجد معها الاخرى •

أما افلاطون فكان يرى ، عكس تلميذة ارسطو ، ان الصورة من عالم مختلف كلية عن العالم الذى تنتمى اليه المادة • فللعالم المعقول ، عالم الصور ، خصائصه وصفاته التى تختلف عن صفات وخواص المادة • ولهذا فان ارتباط الصورة بالمادة ، ومن ثم النفس بالجسم ، ارتباط عارض طارىء وليس ارتباطا جوهريا • لان من طبيعة الجسم أن يعود ابى مادته ومن طبيعة النفس أن تعود الى عالمها المعقول الخالى كلية من كل ما هو مادى • ومن أجل هذا نرى أفلاطون يقرر أن سعادة المرء هى فى مفارقة نفسه البدن والتخلص منه لانه بمثابة قيد أو سجن يعوقها عن نشاطها ، يعوقها عن معرفتها الجمال فى ذاته والخير فى ذاته وسعيها الى اللحاق بهما •

أدرك اخوان الصفاء هذين الرأيين ووقفوا عليهما مع أن رأى أرسطو قد اختلط لديهم برأى الافلاطونية المحدثة بسبب ذاك الكتاب الذى نسب بغير حق الى أرسطو وأقصد به كتاب « الربوبيه » أو ما عرف باسم « أوثولوجيا ارسطاطاليس » وهو الكتاب الذى اثبتت الدراسات أنه أحد أقسام كتاب أفلوطين « التساعيات » • المهم عندنا أن اخوان الصفاء قد وقفوا على رأيين متناقضين بشأن صلة النفس بالبدن •

لقد اهتم اخوان الصفاء اهتماما بالغا بمعرفة النفس البشرية لان فى معرفتها ، كما يقولون ، معرفة حقائق الاشياء الروحانية من أمر المبدأ والمعاد والبارى تعالى عز وجل وملائكته وخاصة معرفة البعث وحقيقة القيامة والنشر بعد الموت والحشر والحساب والجزاء وثواب المحسنين وعقاب المسيئين(١) •

---

(١) راجع جـ ٣ ص ٢٨٨ — ٢٨٩ •

معرفة النفس اذن أمر ضروری لان النفس (العاقلة) مناط التكليف ، ولأن من عرف نفسه كما قال الرسول الكريم فقد عرف ربه وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه •

النفس والبـــــدن :

يبدأ اخوان الصفاء أولا ببيان صعوبة تمييز النفس من البدن • ذلك اننا قد اعتدنا ان لا نرى جسما بلا نفس أو نفسا بلا جسم • ومن هنـــا فان عامة الناس لا يستطيعون التمييز بينهما لشدة ارتباط الواحـــد منهما بالآخر « اعلم ان النظر فى ماهية النفس مجردة من الجســـد والتصور بذاتها خلو منه عسر جدا على المرتاضين بالرياضيات الحكمية ، فكيف على غيرهم ••• » ثم يستطرد الاخوان موضحين ان صعوبة الفصل بينهما لا تعنى ارتباطهما لان النفس كما أشرنا من عالم البدن ولهذا فان الانسان « اذا نظر الى ما يظهر من أفعالها من الجسد واعتبر تصرف أحوالها مع الجسد يسهل عليه ذلك ويقرب من فهم المتعلمين والتصور فى أفكار المتفكرين وجودها وتبين شرف جوهرها(١) •

وعلى ذلك يرفض اخوان الصفاء الرأى القائل بأن النفس والجسد موجودان متضايفان ، لانهم مسلمون ، ومن عقيدة الاسلام ان النفس لا تفنى بفناء الجسد بل تصعد لخالقها الى يوم الحساب • ويستشهدون على ذلك بآيا تكثيرة كلها توضح تمييز القرآن بين النفس وبين الجسم• من هذه الآيات قوله سبحانه « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » هذه الآية توضح أن الحياة هنـــا متعلقة بالنفس لأن البدن يتحلل ويفسد كما هو واقع أمامنا • كذلك جـــاء فى القرآن « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية • » فرجوع النفس الى خالقها بعد فساد الجسم الحامل لها دليل على خلودها •

---

(١) ج ٢ ص ٣٨٣ •

ثم ان اخوان اصفاء لم يكتفوا بالادلة النقلية لكى يثبتوا ان النفس متميزة عن البدن بل سعوا الى اثبات ذلك عن طريق النظر والاعتبار واقامة الادلة البرهانية على ذلك . وهنا نجد انهم جاءوا بآراء لا شك انها طريفة وانكانتتعد امتدادا للآراءالافلاطونية .يقولاخوانالصفاء « اعلم ايها الاخ ان الانسان الباحث عن أمر النفس، الطالب معرفة جوهرها لو أنه أنصف عقله ورجع الى حكمه وقبل قضاياه ، وفكر فى نفسه وتأمل بتمييزه وتصفح حالات جسده من القيام والقعود الحركة والسكون والنوم واليقظة والحياة والممات لاستبان له أن مع هذا الجسد جوهرا آخر هو أشرف منه . وانهذا الجسد بالنسبة اليه ما هو الا كدار مبنية فيها ساكن أو كدكان فيه صانع أو كسفينة فيها ملاح أو كدابة عليها راكب أو كقميص ملبوس(١) .

هذا النص يوضح أن الجسم بمفرده لا يمكن أن يتحرك أو يحس أو ينمو أو يحيا ، لاننا نجد سائر الاجسام هذا شأنها . فالحجر ، وهو جسم ، لا يتحرك من نفسه وكذلك الحديد وغيره .. ونحن نشارك هذه الاجسام بجسمنا فلو أن الحركة كانت صادرة عن الجسم من حيث هو لوجب تحرك سائر الاجسام وهذا غير مشاهد . فاذا كان بعض الاجسام يتحرك والبعض الاخر لا يتحرك ، وجب أن ترد الحركة بالنسبةللاجسام المتحركة الى أمر آخر غير جسميتها هذا الامر الآخر هو النفس « ان الجسم من حيث هو جسم متغير فاسد ، مستحيل هالك . ان اصابه برد جمد . وان نام بطلت حواسه وان انتبه لا يشعر بوجوده وان نقل لا يدرى أين كان وان ترك لا يتحرك وان حرك لا يحس بذاته ، جاهل لا يعلم شيئا وان لم يسق جف عطشا وان لم يطعم ذبل »(٢)

وفى موضع آخر يقول اخوان الصفاء...والجسم من حيث الجسمية ليس بمتحرك والافعال لا تكون الا بالحركة . فالمحرك للاجسام جوهر

---

(١) جـ ٤ ص ١٨٢ .

(٢) راجع جـ ٤ ص ١٩١ .

آخر وهو الذى نسميه نفسا والنفوس ، من حيث النفسية ، جوهر واحد كما ان الاجسام من حيث الجسمية جوهر واحد • وانما تختلف بحسب اختلاف قواها ، واختلاف قواها بحسب اختلاف أفعالها ومعارفها واخلاقها كما أن اختلاف الاجسام بحسب اختلاف أشكالها ، واختلاف أشكالها بحسب اختلاف أعراضها(١) •

ثمة دليل آخر ساقه اخوان الصفاء لكى يوضحوا من خلالــــه تميز النفس من البدن • فقد ذكروا ان الافعال المحكمة والمتقنة التى تصدر عن الانسان لا ترد بحال من الاحوال الى الجسم بل الى النفس ودونكم عبارات اخوان الصفاء « اترى أن الفاعل لهذه الافعال المحكمـة والصنائع المتقنة التى تظهر على أيدى البشر هو هذا الجسد وحـده والناطق بهذه اللغات المتباينة والمتكلم بهذه الاقاويل المختلفة والمخبر عن الامور المنقضية مع الازمان الماضية والعالم بالاشياء الموجودة فى الاماكن الغائبة والمنبىء عن الحوادث الكائنة فى الازمان المستقبلية والمستنبط غرائب العلوم من خواص جواهر العدد واشكال الهندســـة وتأليف اللحون وتشريح الاجساد •• هل هو هذا الجسد وحده — أو تنسب هذه العلوم والاقاويل والفضائل الى مزاج الجسد »(٢) •

لاشك أن كل هذه التصاريف والافعال انما ترجع الى أمر آخر غـير الجسد ، ترجع الى النفس بقـواها المنبثة فى الجســم فهى الممسـكة للجسم عن أن يتحلل وهى المصرفة له شئونه •

وبعد أن يورد اخوان الصفاء هذه الادلة العقلية والنقلية على تمييز النفس من البدن يحاولون تأكيد رأيهم هذا بشواهد من التاريـــخ • وهنا يذكرون ما يذهب اليه البراهمة وحكماء الهند من احراقهم البدن لانهم يعتقدون انه حجاب يحجب النفس عن المعرفة • كذلك يذكرون هنا قول

---

(١) جـ ١ ص ٢٩٣ •

موسى عليه السلام لاصحابه « توبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم » فالمقصود بقتل الانفس هنا الاجسام لان النفوس لا تقتل بالسيف (وهو ما أمر به الذين عبدوا العجل فى غيبته عند الجبل) أيضا يشير اخوان الصفاء الى موافقة السحرة على أن يقتلوا ويصلبوا على يد فرعون وذلك لايمانهم بفساد الجسد وبقاء النفس .

كذلك يستشهد اخوان الصفاء فى حديثهم عن تمييز النفس من البدن بما حدث من اجتماع الحواريين مع السيد المسيح فى بيت المقدس ووصيته لهم أن يبثوا دعوته فى بقاع العالم دون أن يخشوا ملكا أو حاكما لان الملك أو الحاكم لن يستطيع أن يفعل لهم شيئا . انه اذا أراد ايذاء نفر منهم فسوف يقضى على الجسد وحده ، أما النفس فلن يتمكن منها . والانسان انما هو كذلك بنفسه لا بجسمه . يقول السيد المسيح عليه السلام فى وصيته لحوارييه انى ذاهب الى أبى وابيكم وأنا أوصيكم بوصية قبل مفارقتى ناسوتى وآخذ عليكم عهدا وميثاقا ، فمن قبل وصيتى وأوفى بعهدى كان معى غدا ، ومن لم يقبل وصيتى فلست منه فى شىء ولا هو منى فى شىء فقالوا له : ما هى ؟ قال : اذهبوا الى ملوك الاطراف وبلغوهم منى مالقيت اليكم وادعوهم الى ما دعوتكم اليه ولا تخافوهم ولا تهابوهم.فانى اذا فارقت ناسوتى فانى واقف فى الهواء عن يمنة عرش أبى وأبيكم وأنا معكم حيث ما ذهبتم ومؤيدكم بالنصر والتأييد باذن أبى(١) .

كذلك يذكرون موقف سقراط من تلاميذه من جهة ومن القانون من جهة أخرى ، وكيف انه قبل أن يشرب السم لان فى موته حياته . ذلك ان النفس عنده سوف تعود الى خالقها ، سوف تعود الى عالمها المعقول . ولا شك أن سعادتها تكمن فى مفارقتها للبدن لا فى ارتباطها به .

على أن أهم ما أورده اخوان الصفاء هنا ذلك النص الرائع الذى ذكره أفلوطين فى « التساعيات » « وفحواه » انى ربما خلوت بنفسى

---

(١) جـ ٤ ص ٣١ .

وخلعت بدنى وصرت كأنى جوهر بلا بدن فأكون فى ذاتى خارجا عن جميع الاشياء فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا باهتا ، فأعلم أنى جزؤ من أجزاء العالم الاعلى الفاضل(١) .

لقد أفادت جماعة اخوان الصفاء من هذا الاتجاه الافلاطونى المحدث الذى يذهب الى أن النفس طالما انها بعيدة عن العالم المعقول ، العالم النورانى ، فانها ستظل غريبة وهذه الغربة لن تشعر بها الا بعد أن تبدأ فى المعرفة . ذلك أن النفس البشرية اذا ظلت منغمسة فى شهوات البدن ، جاعلة القيادة له ، خاضعة لاوامره وحاجياته الدنيوية فانها بكثرة انشغالها سوف تنسى عالمها ، سوف تنسى مصدرها النورانى . لكنها بالرجوع الى ذاتها وادراك تميزها من البدن ، سرعان ما تسعى للخلاص منه والهروب من سجنه . يقول اخوان الصفاء : ان النفس « تشفق على الجسد وتصونه وتحن عليه ما لم تعلم بأن لها وجودا خلوا من الجسد ، وان ذلك الوجود خير وأبقى وألذ وأحسن من هذا الوجود والبقاء الذى مع الجسد . فاذا انتهت النفس من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة وأحست بغربتها فى هذا العالم الجسمانى وأنها فى أسر الطبيعة فى بحر الهيولى تائهة فى قعر الاجسام مبتلاة بخدمةالاجساد مغرورةبزينة المحسوسات ، وبأن لها حقيقة ذاتها وعرفت فضيلة جوهرها ونظرت الى عالمها وشاهدت تلك الصورةالروحانية المفارقة للهيولىوأبصرت تلك الالوان والاصباغ والملاذ العقلية وعاينت تلك الانوار والبهجة والسرور والروح والريحان ، هانت عليها مفارقة الجسد سمحت باتلافه فى رضى الله عز وجل »(٢) .

النفس وقواهـــا :

بالرغم من أن اخوان الصفاء قد ذهبوا الى أن النفس متميزة من البدن وأنها من عالم آخر يختلف عن العالم الذى ينتمى اليه البدن ، ومع

---

(١) قارن جـ ١ ص ١٣٨ .

(٢) جـ ٤ ص ٢٦ .

أنهم ذهبوا الى أنها خالدة وأن البدن فان أقول رغم ذلك كله ، فان اخوان الصفاء قد انتهوا الى القول بأن ثمة صلة وثيقة بين النفس وبين البدن : فهناك فعل وانفعال سواء من جانب النفس تجاه البدن ومن جانب البـــدن تجاه النفس ، فالنفس تفعل فى البدن وتنفعل عنه وكذلك البدن يفعل فى النفس وينفعل عنها • ذلك ان النفس منتشرة فى البدن حيث توجد لها قوى متعددة بتعدد وظائفها • والتقسيم المألوف للنفس عامة هو أنها تنقســم الى : نباتية وحساسة ثم ناطقة • وسوف نطرح هنا جانبا النفس النباتية لانها لا تعنينا هنا فى شىء وسوف نكتفى هنا بعرض موجز لقوتى النفس: الحساسة والناطقة •

أما عن النفس الحساسة فان اخوان الصفاء يذهبون الى القــول بأن للنفس البشرية خمس قوى حسية منتشرة فى البدن : هى الســمع والبصر والشم والذوق ثم اللمس • صحيح أن عضو الحس هنـــا جزء من الجسم وليس جزءا من النفس لكن ينبغى أن يلاحظ أن عضو الحس هنا لا قيمة له الا بالنفس • أى أن عضو الحس هنا بمثابة واسطة أو خادم لدى النفس يؤدى لها خدماتها المتعلقة بالعالم المحسوس ، فالحواس الخمس بمثابة جواسيس للنفس البشرية ، وهذه الجواسيس من أهــم واجباتها نقل العالم المحسوس الى النفس البشرية • وذلك يتــم بتلقى الاشارات والتنبيهات التى فى العالم الخارجى والانفعال عنها ثم نقل هذه الانفعالات الى القوى الاخرى • فهذه القوى الخمس « حساسة كأنها أصحاب الاخبار وان النفس قد ولت كل واحدة منها ناحية من مملكتهـــا لتأتيها بالاخبار من تلك الناحية من غير أن تشترك معها قوة أخرى » [١] • فالاذن خاصة بالاصوات واللسان خاص بالطعوم والانف خاص بالروائح والعين خاصة بالالوان وهكذا ويشبه اخوان الصفاء هذه القوى الخمس بمثابة رسل من قبل ملك واحد ، ولكل رسول شريعته الخاصة الموجهـــة نحو أناس لا يحصى عددهم الا الله •

---

(١) ج ٢ ص ٤٦٨ •

هذه القوى الحسية الخمس يقابلها خمس قوى أخرى هي ما تعرف بقوى النفس الناطقة بمعنى أن القوى الحسية الخمس السابقة يشترك فيها الانسان والحيوان أما القوى الخمس التي سنأتي الآن على ذكرها فانها تنسب الى الانسان باعتباره كائنا عاقلا ، باعتباره كائنا مفكرا لا باعتباره كائنا حيا حساسا • ونظرا لبساطة أسلوب اخوان الصفاء في تعبيرهم عن أفكارهم سوف أكتفي هنا بما ذكروه بشأن هـذه القـوى الخمس وما أشاروا اليه من اختلافها عن القوى الحسية •

يقول اخوان الصفاء « اعلم يا أخي أن للنفس الانسانية خمس قوى أخرى تنسب نسبتها الى النفس غير نسبة هذه الخمس التي تقـدم ذكرها ، وسريانها في أعضاء الجسد خلاف سريان أولئك ، وأفعالها لا تشبه أفعالها • وذلك ان هذه القوى الخمس هي كالشركاء المتعاونات في تناولها صور المعلومات بعضها من بعض • وثلاث منهـا نسـبتها الى النفس كنسبة الندماء من الملك الحاضرين مجلسه دائما ، المطلعين على أسراره ، المعينين له في خاصة أفعاله ، وهي القوة المتخيلة التي مجراها مقـدم الدماغ • والثانية القوة المفكرة التي مجراها وسط الدماغ • والثالثـة القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ • وواحدة منها نسبتها الى النفس كنسبة الحاجب والترجمان عن الملك ، وهي القوة الناطقة المخبرة عنها معاني ما في فكرها من العلوم والحاجات ، ومجراها في الحلقـوم الى اللسان • وواحدة منها نسبتها الى النفس كنسبة الوزير الى الملك ، المعين له في تدبير مملكته وسياسة رعيته ، وهي القوة التي بها تظهـر النفس الكتابة والصنائع اجمع ، ومجراها في اليدين والاصابع • فهذه القوى الخمس هي كالمعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات •

بيان ذلك ان القوة المتخيلة ، اذا تناولت رسوم المحسوسـات من القوى الحاسة ، أدركت وأدت اليها فتجمعها كلها ، وتؤديها الى القـوة المفكرة التي مجراها وسط الدماغ حتى تميز بعضها من بعض ، وتعـرف الحق من الباطل والصواب من الخطأ ، والضار من النافع ،ثم تؤديها الى القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ لتحفظها الى وقت الحاجة

والتذكار • ثم أن القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة ، وتعبر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين فى الوقت •

ولما كانت الاصوات لا تمكث فى الهواء الا ريثما تأخذ الاسماع حظها ثم تضمحل ، اقتضت الحكمة الالهية والعناية الربانية ، واحتالت الطبيعة بأن قيدت تلك الالفاظ بصناعة الكتابة • وذلك أن القوة الصناعيـــة اذا أرادت تقييدها صاغت لها صورا من الخطوط بالقلم وأودعتها وجـــوه الالوان ، وبطون الطوامير ، ليبقى العلم مفيدا فائدة من الماضيين للغابرين، وأثرا من الاولين للآخرين ، وخطابا من الغائبين للحاضرين » (١) •

ولقد أشار اخوان الصفاء الى الفرق بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العقلية (بين فعل الحس وبين فعل العقل) فذكروا أن وجود المحســـوس أمام الحواس شرط رئيسى لانفعال أعضاء الحس عنه ، أما بالنســـبة للقوى الروحانية فليس شرطا أن يوجد المحسوس لكى تتم المعرفة • وفضلا عن هذا فان الحواس لا تحفظ احساساتها أما القوى الروحانية فانها تحفظ معقولاتها لدى القوة الحافظة •

ومن جهة ثالثة فان قوى الحس الظاهر (الحواس الخمس) تعمل كل قوة منها كما لو كانت مستقلة عن القوى الاخرى ، أما قوى النفس الروحانية فانها تتعاون فيما بينها لكى يتم فعل المعرفة(٢) •

وفى عبارات لطيفة يوضح لنا اخوان الصفاء أن ثمة مراتب لافعال النفس الانسانية : فالنظر فى المحسوسات غير النظر فى المعقولات ، والتفكر فى الامور الدنيوية لا يقارن بمثيله فى امور الآخرة • أى أن الافعال التى تقوم بها النفس الناطقة (العقل) أشرف بكثير من الافعال التى تقـــوم بها النفس الحسية • فقد نص اخوان الصفاء هنا على « أن أفعال هـــذه القوى (=المقصود قوى النفس) بعضها يشبه أفعال الاشراف والرؤساء

---

(١) جـ ٢ ص ٤٧١ — ٤٧٢ •

(٢) راجع فى هذا الصدد جـ ٢ ص ٤١٤ وما بعدها •

فى المدينة وبعضها يشبه أفعال التجار والباعة وجلابى الامتعة الى المدينة وبعضها يشبه أفعال العيارين والمفسدين فى المدينة وبعضها يشبه أفعال السلطان والجند المقاتلين فى المدينة وبعضها يشبه أفعال القضاء والعدول والمصلحين فى المدينة وبعضها يشبه أفعال الشياطين والفتيان والجهل ، وبعضها يشبه أفعال العلماء والفقهاء وأهل الدين »(١) .

وعند اخوان الصفاء نجد أن الحس والعقل شرطان رئيسيان لكى تتم عملية المعرفة : فكل قوة من هاتين القوتين تكمل الاخرى . الحس بمثابة المـادة والعقل بمثابة الصورة . فالحس يؤدى المحسوسات الى العقل والعقل هو الذى يقوم بعملية التمييز والربط والحكم . ومن هنا ذهب اخوان الصفاء الى أن المعرفة فعل العقل وليست من عمل الحواس. ليس هذا فحسب ، بل ان اخوان الصفاء قد أدلوا برأى فى هذا الشـأن سبقوا به بعض كبار الفلاسفة المحدثين وأقصد بذلك ما ذهبو اليه من أن الحس لا يخطىء البتة لان الحس لا يحكم وأن ما يحكم هو العقل . ولهذا فان الخطأ ، فيما يتعلق بالمحسوسات ، ينشأ من الربط الخاطىء بين ما يراه العقل من خلال الحواس وبين ما لديه من أفكار مسبقة يقول اخوان الصفاء :

« اعلم أن الانسان اذا رأى ثمرة من بعيد ، يعلم من وقته انها حلوة أو مرة أو طيبة ... وليس علمه بهذه الصفات كلها بطريق البصر ولكن بالقوة المفكرة وبرؤيتها وتجاربها وما جرت لها به السعادة . وكذلك اذا أخطأ فى حكم شىء من هذه فليس الخطأ من قبل الباصرة ولكن من قبـل المفكرة اذا حكمت من غير رؤية ولا اعتبار . مثال ذلك اذا رأى الانسان السراب فظن أنه المـاء ، فليست الباصرة هى المخطئة ولكن المفكرة حكمت بأن ذلك المتلون يناله اللمس والذوق ، وهو جسم سيال رطب ، فلمـا جاءه لم يجده بهذا الوصفبان خطؤها .فسبيل المفكرة اذا أدت اليهـا

---

(١) جـ ٢ ص ٤١٢ .

المتخيلة أثر حاسة واحدة الا تحكم أو تستخبر حاسة أخرى • فان شهدت لها حكمت عند ذلك بأنها كيت وكيت(١) •

هذا ما ذهب اليه اخوان الصفاء فى بيان قوى النفس الناطقة وفى بيان فعلها • ونحن نأخذ عليهم ما يلى :

١ — ان اخوان الصفاء قد فاتهم بيان أهمية قوى الحس الباطن وهى القوى التى لا تقل فى أهميتها عن الحس الظاهر وقوة العقل لدى الانسان •

٢ — أنهم فى حديثهم عن قوى النفس المفكرة مزجوا بين هذه القوى وبين قوى النفس الحسية (كالتخيل مثلا) •

٣ — مع أن اخوان الصفاء قد اغفلوا الحديث عن قوى الحس الباطن ، الا أنهم مزجوا بين هذه القوى وبين قوى النفس المفكرة •

٤ — ليس هذا فحسب بل ان اخوان الصفاء قد نسبوا بعض قوى الحس الظاهر الى قوى النفس المفكرة • فلقد اعتقدوا أن قوة النطق (اللسان) ترد الى نفس المفكرة ، مع أننا نعلم أن (الفكر) شىء وان التعبير عن هذا الفكر أمر آخر • لان التعبير عن الفكر بالكلام لايتم الا باللسان وهو عضو من أعضاء الحس الظاهر •

٥ — ثم أن اخوان الصفاء قد ساروا على ما ذهب اليه القدماء من تقسيمهم « العقل » الى مناطق نفوذ ان صح التعبير ، فجعلوا مقدمته للتخيل وجعلوا مؤخرته للحفظ ، اما المنطقة الوسطى فقد نسبوا اليها « التفكير » وقد أثبتت الدراسات أن هذا التقسيم باطل •

ومهما يكن الامر فان اخوان الصفاء ، رغم قولهم بوجود مناطق نفوذ لكل قوة من قوى التفس الناطقة ، الا أنهم ذهبوا الى أن النفس

---

(١) راجع جـ ٢ ص ٢٨٨ •

واحدة ، وان تعدد أسمائها لا يرجع الى ذاتها بل يرجع الى ما يظهر من أفعالها •• بمعنى أن النفس اذا فعلت فى الجسم الغذاء والنمو فانها تسمى من هذه الجهة نفسا نامية ، واذا فعلت فى الجسم الحس والحركة والتعلم فانها تسمى ، حينئذ ، النفس الحساسة • وأخيرا فان هذه النفس اذا فعلت الفكر والتمييز والقياس وغيرها فانها تسمى ناطقة أو مفكرة • ان النفس اشبه بشجرة لها ثلاثة أغصان رئيسية ، وكل غصن من هذه الاغصان له عدة فروع • وكما أن تعدد الفروع والاغصان لا يؤدى الى تعدد الاصل فان الامركذلك فيما يتعلق بالنفس الانسانية • فرغم تعدد وظائفها ومهامها فان ذلك لا يعنى وجود عدة نفوس مستقلة داخل الانسان •

٣ ـ العالم عند اخوان الصفاء

تمهيـــــد :

يمهد اخوان الصفاء لرأيهم فى الطبيعة بذكر أن معظم من سبقهم من الباحثين لم يفهم الطبيعة فهما تاما • فلقد ذهب بعض الفلاسفة من قبل الى أن الطبيعة تفعل بذاتها فعلا مستقلا وانها لم تخلق ، وان كل ما يحدث فهو حادث بالطبع وما الحدوث الا خروج الشيء الكامن من الازل الى حيز الوجود الفعلى • ومنهم من ذهب الى أن الأفعال التى نشاهدها متولدة تنسب الى النجوم ، ومنهم من ذهب الى نسبتها للصدفة والبخت، ومنهم من نسبها الى الاقتران والمشاهدة الى آخر ذلك • وذهب فريق آخر الى أن الطبيعة لا فعل لها أصلا ، بل لا توجد طبيعة ، وان كل ما يشاهد من الحوادث انما مرده الى الله الفاعل المطلق لكل شيء سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا ، فيه نفع للمخلوقات أو يلحق ضررا بها •

يعترض اخوان الصفاء على هذه الآراء السابقة موضحين أننا لم تفهم الطبيعة حق الفهم • لان الطبيعة ، كما ذهبوا قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها فى جميع الاجسام التى دون فلك القمر سارية فى جميع

أجزائها(١) وهذه القوة (أو القوى) السارية فى الاجسام ، يرى اخوان الصفاء ، انها من جهة النقل تسمى الملائكة ، أما من حيث التفكير الفلسفى فانها قوة طبيعية تفعل أفاعيلها بذاتها . والطبيعة عندهم ، وهى تفعل أفعالها ، انما هى موكلة من الله جل شأنه ، ولهذا فانها فاعلة باذنه .

وبهذا التعريف السابق لمفهوم الطبيعة ، رد اخوان الصفاء على من زعم ان الطبيعة لا فعل لها ، اذ أن الفعل لا يصدر الا من قادر حى والطبيعة كما أشاروا ، ليست أجساما فحسب ، كما أنها ليست أرواحا كلية . فالجسم بذاته لا يتحرك ، والاجسام كلها مشتركة فى الجسمية ، ولا خلاف على ذلك وهذا يعنى أن الحركة ، أو بمعنى أدق القوة المحركة للاجسام ، أمر زائد على صفة الجسمية . هذه القوة المحركة هى النفس الكلية السارية والمنتشرة فى الاجسام جميعها ، والطبيعة فى كل هذا تتخذ من النجوم والافلاك والأجسام (معادن — نبات — حيوان) وسيلة للوصول الى ما تريد . تماما كما يفعل النجار بالكتلة الخشبية التى أمامه، فبوسعه أن يحولها الى أنواع مختلفة من الاشكال حسب الغرض المنشود. وذهب اخوان الصفاء الى أن الله لا يفعل فى الطبيعة أو يباشر فعله فيها ، حيث أنه وكل الملائكة ، أو بتعبير فلسفى القوى الطبيعية التى تباشر أفعالها بذاتها . فالله لا يباشر الاجسام بنفسه ولا يتولى الافعال بذاته، بل يأمر ملائكته الموكلين وعباده المؤيدين فيفعلون ما يؤمرون(٢) وعلى ذلك فان الافعال التى نشاهدها فى الطبيعة اذا نسبت الى الله فانها تنسب اليه على سبيل المجاز فحسب .

---

(١) رسائل اخوان الصفاء : الرسالة الرابعة فى الاثار العلوية ص ٤٢ ويرد هذا التعريف فى غير موضع من الرسائل منها على سبيل المثال الرسالة الخاصة بتكوين المعادن ص ٨٢ والرسالة الخاصة بماهية الطبيعة ص ٨٨ وتنبه الى أننا اعتمدنا فى هذا الصدد على النشرة القديمة لرسائل اخوان الصفاء التى طبعت سنة ١٣٠٥ هـ .

(٢) فى تكوين المعادن ص ٥٨ .

وهذه القوة الكلية (النفس الكلية) سارية فى جميع الاجسام « التى دون فلك القمر من لدن كرة الاثير الى منتهى مركز الارض(١)» أى انها سارية فى العناصر الاربعة والاشياء الحاصلة عنها • فهى سارية فى الارض والماء والنار والتراب والموجودات الاخرى مثل المعادن النباتات والحيوانات • وهذه القوة هى التى تحرك الموجودات كلها تسكنها وتدبرها فهى « المتممة والمبلغة لكل واحد منها الى أقصى مدى غاياتها بحسب ما يليق بواحد منها كما شاء باريها »(١) •

والامر الذى يشك فيه هو حقيقة النفس الكلية بقواها المتعددة التى هى سبب لكل كائن وفاسد فى الطبعة • فهذه النفس الكلية يمكن أن تفسر على أنها الطبيعة ، ويمكن أن تفسر بأنها ملائكة الله الموكلين • ذلك ان اخوان الصفاء لم يبينوا بالتحديد وجهة نظرهم فى هذا الصدد • والواقع ان المرء لا يعرف حقيقة النفس الكلية عند هذه الجماعة • فهل هى بالفعل قوة الهية سارية فى الاشياء ومحركة لها ، أم أن هذه القوى طبيعية ومن ثم لا يكون الله هو الفاعل • ان النصوص التى بين أيدينا لا تعطينا جوابا شافيا عن ذلك ، وان كنا نميل الى الاعتقاد ، بأن اخوان الصفاء كانوا يقصدون بهذه القوة (النفس الكلية) الطبيعة ذاتها ، لا ملائكة الله الموكلين • ويمكن ان نستند الى نص له أهمية بالغة فى هذا الصدد • ففى الرسالة الخاصة بمعنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ، نجد اخوان الصفاء يقولون « اذا قلنا النفس الكلية فانما نعنى بها نفس العالم بأسرها ، واذا قلنا العقل الكلى فانما نعنى به قوة النفس الكلية السارية فى جميع الاجسام المتحركة المدبرة لها ، المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها واذا قلنا الهيولى الاولى فانما نعنى بها الافلاك والكواكب والاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض ، واذا قلنا الانفس البسيطة ، فانما نعنى بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه

---

(١) فى ماهية الطبيعة ص ٨٨ •

(٢) فى ماهية الطبيعة ص ٨٨ •

الاجسام السارية فيها ، وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين فى رسائلنا »[1] ففى هذا النص يبين الاخوان أن الانفس الجزئية أو القوى الطبيعية السارية فى العالم هى ما يسمى بالملائكة أى أنها ليست بالفعل الملائكة • فاخوان الصفاء اطلقوا على الانفس اسم الملائكة ، بقصد اخفاء حقيقة رأيهم وذلك لاسباب سياسية أو عقائدية • وهذا أمر ليس بغريب لانهم ، كما أشرنا ، كانوا مجهولين • ولقد ذكروا فى موضع آخر أن التفرقة بين كون هذه القوى ملائكة روحانيين أو قوى طبيعية ، تفرقة لا أهمية لها ، فى نظرهم ، فيقولون : « •••• والعبارات مختلفة ، والمعنى واحد وانما نسبت الفلاسفة الحكماء هذه المصنوعات الى القوى الطبيعية وصاحب الشرع الى الملائكة[2] ، والسؤال الآن هل المعنى بحق واحد••

تصـــــور العـــالم :

تأثر اخوان الصفاء فى تصورهم للعالم بالافلاطونية المحـــدثة • فعندهم أن العالم على شكل كرات ، وكل كرة عليا تفيض على ما تحتها• وأول الموجودات بطبيعة الحال الله ثم نجد بعد ذلك : أن أول ما فاض عن الله العقل الذى هو أول موجود من موجودات البارى جل وعز • ويأتى بعد العقل النفس ، يليها الهيولى الاولى بأبعادها الثلاثة ثم يلى ذلك الطبيعة ، ويلى الطبيعة الجسم (أو الجسمية) ثم الافلاك يليها الاركان الاربعة وأخيرا والمولدات التى تشمل المعادن والنبات والحيوان[3] كذلك نجد اخوان الصفاء قد رتبوا الافلاك على شكل دوائر وهم فى ذلك لا يختلفون • فنجد ان أول شىء هو فلك المحيط ثم فلك الكواكب الثابتة ثم فلك زحل ثم فلك المريخ ثم الشمس ففلك الزهرة ، ففلك عطارد ثم فلك

---

(١) الرسائل : فى معنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ص ٢٦

(٢) الرسائل : فى اجناس النبات والحيوان.

(٣) فى مبادىء الموجودات العقلية على راى فيثاغوراس ص ٤ وقارن : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٦٩ .

القمر ، وبعد ذلك نجد العناصر الاربعة بترتيبها الطبيعى حيث نجد أن كرة النار تلى القمر يليها فى الترتيب الماء ثم الهواء وأخيرا كرة الارض(١) وهذه الأخيرة واحدة بجميع ما عليها ، حيث تحتوى على جبال وعمران، وهذه الكرة واقعة فى مركز العالم والهواء يحيط بها من كل ناحية والبحار محيطة بها وسارية تحتها كذلك • ولقد شاءت حكمة البارى ان لا تغمر المياه العالم كله لان فى ذلك خرابا له بأسره •

وفلك المحيط دائم الدوران ، يدور من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وهو يدور كل يوم وليلة دورة واحدة • وقد كان اخوان الصفاء يعتقدون ، كغيرهم ، ان الارض ثابتة والافلاك تدور فوقها وتحتها •

ويقسم اخوان الصفاء الفلك المحيط الى اثنى عشر قسما عرفت بالابراج وهى : الحمل — الثور — السرطان — الاسد — السنبلة — الميزان — العقرب — القوس — الجدى — الدلو ثم الحوت • ونجد أن اخوان الصفاء قد قسموا الاشياء تقسيمات رباعية كثيرة • فالزمان عندهم يشمل أربعة أقسام : الربيع والصيف والشتاء والخريف • ونجد كذلك الجهات اربع المشرق والمغرب والجنوب والشمال • والاركان أربعة وهى : النار والهواء والماء والارض • والطبائع أربع هى : الحرارة البرودة والرطوبة واليبوسة والاخلاط أربعة هى : الصفراء والسوداء والبلغم والدم • والرياح أربعة وهى : الصبا والدبور والجربياء والتيمن • وهذه التقسيمات الرباعية هى ما ذكرها جابر بن حيان فى رسائله ، وهما معا صدى للنزعة الفيثاغورية فى هذه الناحية •

ويرى اخوان الصفاء ان البروج هى بالنسبة الى الكواكب بمنزله الجسد للروح اذ أن لكل كوكب بيتا خاصا من البروج • ويصف اخوان الصفاء الكواكب بصفات بشرية محضة وعلى أساس هذه الصفات يمكن للانسان أن يفسر صلاح العالم أو فساده(٢) • فلهذه الكواكب وتحركاتها

---

(١) فى علم النجوم والافلاك ص ٥٦ — ٥٧ •

(٢) راجع بالتفصيل : فى علم النجوم والافلاك ص ٦٢ وما بعدها •

فى البرج أثر كبير على عالم الكون والفساد • وكيف لا وهى التى تشع نورها ونارها على العناصر الاربعة فتكون ، أو أن شئت تتكون ، عنها الاشياء حيث تنشأ أولا المعادن ثم النبات وأخيرا الحيوانات • وليست الكواكب فاعلة أجناس الحيوانات وحسب ، بل كذلك صور الموجودات فلقد ذكروا أن « اختلاف اجناسها (الموجودات) وأنواعها بحسب اختلاف أشكال الفلك واختلاف الاماكن والازمان »[١] وهذا يعنى أن الحوادث التى تكون فى عالم الكون والفساد ، عالمنا هذا ، انما هى صدى لكل ما يحدث فى العالم العلوى ، ان حوادث عالمنا « تابعة لدوران الفلك وحادثة عن حركات كواكبه وسيرها فى البروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها باذن الله تعالى »[٢] •

ولقد قسم اخوان الصفاء علم النجوم ثلاثة أقسام :

١ — القسم الاول يسمى علما الهيئة وهو خاص بمعرفة تركيب الافلاك وكمية الكواكب وأفعالها وما يتبع ذلك •

٢ — القسم الثانى هو الخاص بمعرفة الجداول الفلكية وحل الزيجات وعمل التعاذيم واستخراج التواريخ •

٣ — القسم الثالث خاص بأحكام النجوم وفحواه : الاستدلال بالنجوم على الافعال التى يمكن أن تحدث فى المستقبل أى التنبؤ بوقوع الامور على أوضاع معلومة[٣] •

ومادة الافلاك تختلف كلية عن مادة عالم الكون والفساد • ولقد جعلها اخوان الصفاء — كما فعل أرسطو — من الاثير لكى لا تستحيل أو تفسد كسائر العناصر الاخرى • فالافلاك « لا تقبل الكون والفساد

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦ •

(٢) من الادوار والاكوار ص ٥٢ •

(٣) راجع : فى علم النجوم وتركيب الافلاك ص ٥٦ •

والتغير والاستحالة والزيادة والنقصان ••• وأن حركتها دورية»(١)• ومعلوم أن كل الاجسام التى تحت فلك القمر كائنة فاسدة وأن حركتها ليست دورية اذ أنها : اما من المركز واما الى المركز ، أعنى أن حركتها مستقيمة • غير أن هذا لا يمنع من القول بأن مادة الكواكب مشابهة لمادة الكائنات الاخرى من عدة نواح : فنحن نجد القمر جسما مظلما كالارض تماما • كذلك توجد بعض الكواكب التى تشارك الهواء فى شفافيته • أيضا تشارك الشمس النار فى صفة النورية وهكذا • ويتوصل اخوان الصفاء من ذلك الى القول بأن الاجسام الفلكية لا تختلف عن الاجسام التى تحت سطح القمر الا فى الحركة الدائرية • هذا مع أنهم جعلوا مادة الافلاك من عنصر مخالف للعناصر الاربعة •

ويذهب الاخوان الى أن كل جسم فى مكانه الطبيعى لا وزن له ، فلا يمكن القول انه ثقيل أو خفيف حينذاك لان « الخفة والثقل يعرضان لبعض ، الاجسام بسبب خروجها من أماكنها الخاصة بها »(٢) • الى أماكن أخرى غير طبيعية لها • فالارض فى مكانها ليست ثقيلة ولا خفيفة والنار وكذلك سائر الاجسام • وهذا يعنى :

(ا) ان الجسم فى حد ذاته لا وزن له •

(ب) انه اذا كانت توجد حركة فى العالم فذلك دليل على أن الاجسام — المتحركة — ليست مستقرة فى أماكنها ، بحيث يمكن القول أن الحركة ، ومعها الثقل ، أمر راجع الى التنازع من أجل الوصول الى المكان الطبيعى •

ويكفى أن نطالع رأى اخوان الصفاء عن الكواكب حتى نعرف أهميتها فى مذهبهم « اعلم أن وقوف الافلاك عن الدوران هو موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة النفس الكلية الفلكية عن الاجسام كلها دفعة واحدة وتلك هى القيامة الكبرى والبوار الكلى وبطلان الجملة ، لان موت كل شخص من أشخاص الحيوانات هو مفارقة نفسه جسده وهو قيامته(٣)•

---

(١) رسالة الكون والفساد ص ٣١ •

(٢) الكون والفساد ص ٣٢ •

(٣) فى تكوين المعادن ص ٥٩ •

اخوان الصفاء والفيثاغورية :

أما عن الاثر اليونانى فى اخوان الصفاء فمما لا شك فيه أنهم قد تابعوا الفيثاغورية المحدثة فى معظم ما ذهبت اليه • ويكفى انهم كتبوا رسالة « فى مبادىء الموجودات العقلية على رأى فيثاغوراس » وكتبوا كذلك رسالة أخرى تحت عنوان « المبادىء العقلية على رأى اخوان الصفاء » ونجدهم قد تحدثوا فى رسالة تكوين الحيوان عن الاعـــداد وعلاقاتها بالموجودات،وهذا يدلعلىالاثر الكبير الذى أحدثه الفيثاغوريون على اخوان الصفاء •

ففى الرسالة الخاصة بالمبادىء العقلية على رأيهم يقولون أن الموجودات نوعان : كلية وجزئية • والموجودات الكلية عندهم تسع مراتب وهى كتسعة آحاد « أولها البارى الواحد الفرد جل ثناؤه ثم العقل ذو القوتين ثم النفس ذات الثلاثة القاب ثم الهيولى ذات الاربع اضافات ثم الطبيعة ذات الخمسة أسماء ثم الجسم ذو الست جهات ثم الفلك ذو السبعة المدبرات ثم الاركان ذات الثمانية مزاجات ثم المكونات ذات التسعة الانواع » •

وهم فى معظم رسائلهم يؤكدون هذ هالنزعة الفيثاغورية ، فيرون أنه ما من عدد من الاعداد الا وقد خلق الله « جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد قل أو أكثر » ، فهذا النص يوضح التأثير الفيثاغورى على الاخوان بجلاء • فاذا كان الواحد عله الاعداد ، فالله عله الموجودات واذا كان الواحد لا جزء له ولا كبر ولا صغر فكذلك الله • واذا كان الواحد سببا فى بقاء الاعداد ، فالله سبب كذلك فى بقاء الموجودات • واذا كان الاثنان قد نشأ من تكرار الواحد ، فان العقل كذلك نشأ من وجود البارى الذى تأمل نفسه • واذا كانت الثلاثة تلى الاثنان ، فان النفس بقواها الثلاثة تلى العقل وهكذا نصل الى المعادن والنبات والحيـــوان وكلها يرتبها اخوان الصفاء ترتيبا يتفق تمام الاتفاق مع نزعتهم فى الاعداد •

أما بعد فان أبحاث هذه الجماعة بوجه عام كانت مزيجا ومحـــاولة لدمج آراء غريبة عن الاسلام ، أو قد تكون نابعة من الاسلام وفق فهم خاطىء له ، نقول ان أبحاثهم كانت محاولة لمزج كل ذلك فى صورة مذهب كامل متناسق • وسواء كانت لهذه الجماعة — من وراء أبحاثها الفلسفية — أهدافا سياسية أم لا ، فانه من المؤكد أنها قد أخرجت لنا أبحاثا شيقة وطريفة لا يسع الباحث فى الفلسفة الاسلامية ، الا أن يدرسها بعناية ودقة• وقد اتضح لنا من تصور هذه الجماعة للعالم أنها حاولت أن توفق بين النزعة الفيثاغورية الافلاطونية من جهة ، و الفلسفة الارسطية الطبيعية من جهة أخرى ، وقد نجح اخوان الصفاء فى ذلك الى حد كبير •

وفى جملة القول نستطيع أن نقول ما يلى :

١ — يرى اخوان الصفاء أن العناصر الاربعة أصل لكل الموجودات كلها •

٢ — ان النفس الكلية بقواها المتعددة سبب لكل كائن ولكل فاسد فى الطبيعة •

٣ — وهذه النفس الكلية تعد ، عند اخوان الصفاء ، الطبيعة ذاتها وهى فى هذا تقترب من أفلاطون • فلقد اشرنا عند اخوان الصفاء الى ان النفس الكلية هى العامل الرئيسى فى وجود الموجودات الموجودة وفى بث الحياة فى العالم بأسره • وان هذه النفس الكلية سارية فى كـــل الموجودات الموجودة تحت سطح القمر •

٤ — وفيما يتعلق بوجود العالم عن العلة الاولى فقد ذكرنا أن اخوان الصفاء قد تابعوا الافلاطونية فى هذا الصدد ، ومن ثم قرروا ان هـــذا العالم وجد عن الله عن طريق الفيض والصدور الآلى الذى لا يعـــرف الروية أو الاختيار فى الفعل • لكن هذا الرأى السابق يجب أن يؤخـــذ بعين الحذر اذ توجد بعض النصوص التى ذهبوا فيها الى أن الله مختار فى فعله ان شاء فعل وان شاء أمسك عن الفعل تركا مثل المتكلم القادر على الكلام •

٥ ــ والله عند اخوان الصفاء لا يفعل فى الطبيعة ولا يباشر فعله فيها ، فهو أن كان له فعل فعلى سبيل المجاز • يقول اخوان الصفاء « يجل البارى جل ثناؤه عن مباشرة الاجسام الطبيعية والحركات الجرمانية والاعمال الجسدانية ، كما يجل الملوك والسادة عن مباشرة الافعـــال بأنفسهم » •

٦ ــ الاجسام الموجودة فى العالم لا حركة لها بذاتها • فالجسم بذاته لا حركة له ولا سكون ، وانما ذلك من فعل النفس الكلية المحركة للكــل والمسكنة للكل •

٧ ــ العالم السماوى فى حركة دائبة لا يقف لحظة واحدة • وكيف يقف وهو الفاعل للعالم الارضى كله ومنشىء الاشياء ومازج العناصر بعضها ببعض • ان وقوف عالم الافلاك عن الدوران معناه « موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة النفس الكلية الفلكية عن الاجسام دفعـــة واحـــدة •

ملاحـــــق الكتـــــاب

ملحق رقم ١

نص عن علم الكلام من كتاب « احصاء العلوم » للفارابى (١)

علم الكلام :

وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل .

وهذه الصناعة تنقسم جزءين أيضا : جزء فى الآراء ، وجزء فى الافعال .

(وهى غير الفقه) : لأن الفقيه يأخذ الآراء والافعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الاشياء اللازمة عنها والمتكلم ينصر الاشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الامرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه .

وأما الوجوه والآراء التى ينبغى أن تنصر بها الملل ، فان قوما من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا ان آراء الملل وكل ما فيها من الاوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الانسية ، لانها ارفع رتبة منها : اذ كانت مأخوذة عن وحى الهى ، ولان فيها أسرارا الهية تضعف عن ادراكها العقول الانسية ولا تبلغها .

وأيضا فان الانسان انما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحى ولا فائدة اذا كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمه وما يمكن اذا تأمله أن يدركه بعقله .

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم — ص ١٣١ — ١٣٨ نشرة الدكتور عثمان امين — مكتبة الانجلو المصرية ط ٣ سنة ١٩٦٨ .

ولو كان كذلك لوكل الناس الي عقولهم ، ولما كانت بهم حاجة الى نبوة ولا الى وحى • لكن لم يفعل بهم ذلك : فلذلك ينبغى ان يكون ما تفيده المللمن العلوم ما ليس فى طاقة عقولنا ادراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بـــل وما تستنكره عقولنا أيضا ، فانه كل ما كان أشد استنكارا عندنا كان أبلغ فى أن يكون أكثر فوائد ، وذلك أن التى تأتى بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الاوهام ليست هى فى الحقيقة منكرة ولا محالة ، بل هى هى صحيحة فى العقول الالهية •

فان الانسان وان بلغ نهاية الكمال فى الانسانية فان منزلته عند ذوى العقول الالهية منزلة الصبى والحدث والغمر عند الانسان الكامل : فكما ان كثيرا من الصبيـــان والاعمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست فى الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة ، فكذلك منزلة من هو فى نهاية كمال العقل الانسى عند العقول الالهية •

وكما أن الانسان من قبل أن يتأدب ويتحنك يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل اليه فيها أنها محالة ، فاذا تأدب بالعلوم واحتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها ، وانقلبت الأشياء التى كانت عنده محالة فصارت هى الواجبة وصار عنده ما كان يتعجب منه قديما فى حـــد ما يتعجب من ضده ، كذلك الانسان الكامل الانسانية لا يمتنع من أن يكون يستنكر أشياء ويخيل اليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون فى الحقيقة كذلك•

فلهذه الاشياء رأى هؤلاء أن يجعل تصحيح الملل : فان الذى أتانا بالوحى من عند الله (جل ذكره) صادق لا يجوز أن يكون قد كذب •

ويصح انه كذلك من أحد وجهين : أما بالمعجزات التى يعقلها أو تظهر على يديه ، وأما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولى الاقاويل على صدق هذا ومكانه من الله جل وعز أو بهما جميعا •

فاذا صححنا صدقه بهذه الوجوه وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب

فليس ينبغى أن يبقى بعد ذلك فى الاشياء التى يقولها مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر •

فبهذه وما أشبهها رأى هؤلاء أن ينصروا الملل •

وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا (الملة بأن ينصبوا لها) أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالالفاظ التى بها عبر عنا ثم يتتبعـون المحسوسات والمشهورات والمعقولات : فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وان بعد ، شاهدا لشىء مما فى الملة نصروا به ذلك الشىء ، وما وجدوا منها مناقضا لشىء مما فى الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى بـه عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ، ولو تأويلا بعيدا ، تأولوه عليه • وان لم يمكنهم ذلك وأمكن أن يزيف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلوه • فان تضادت المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل ان تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا الى أقواهما شهادة لما فى الملة فأخذوا وأطرحوا الآخر وزيفوه •

فان لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق احد هذه ولا ان يحمل شىء من هذه على ما يوافق الملة ، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شىء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التى تضاد شيئا منها رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشىء بأن يقال انه حق لانه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط • ويقول هؤلاء فى هذا الجزء من الملة ما قاله أولئك الاولون فى جميعها •

فبهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل •

وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الاشياء يعنى التى يخيل فيها أنها شنعة،بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الاشياء الشنعةالتى فيها : فاذا أراد الواحد من (أهل تلك الملل) تقبيح شىء مما فى ملة هؤلاء، تلقاه هؤلاء بما فى ملةأولئك من الاشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم •

وآخرون منهم لما رأوا أن الاقاويل التى يأتون بها فى نصرة أمثال هذه الاشياء ليست فيها كفاية فى أن تصح بها تلك الاشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك الى أن يستعملوا معه الاشياء التى تلجئه الى أن يسكت عن مقاومتهم ، اما خجلا وحصرا أو خوفا من مكروه يناله.

وآخرون لما كان تملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون فى صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ودفعوا خصمهم عنها بأى شىء اتفق . ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والمكابرة ، لانهم رأوا أن من خالف ملتهم أحد رجلين : أما عدو ، والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا فى دفعه وفى غلبته ، كما يكون ذلك فى الجهاد والحرب وأما ليس بعدو ، ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الانسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة ، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان .

ملحق رقــم ٢

نص من مقدمة ابن خلدون(١)

علـــم الكـــلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة ٠ وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد ٠ فلنقدم هنا لطيفة فى برهان عقلى يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ ، ثم نرجع الى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير الى حدوثه فى الملة وما دعا الى وضعه فنقول :

ان الحوادث فى عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة ، وعنها يتم كونها وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر ، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهى الى مسبب الاسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله الا هو ٠ وتلك الاسباب فى ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا ، ويحار العقل فى ادركها ٠ فاذا لا يحصرها الا العلم المحيط ، سيما الافعال البشرية والحيوانية ، فان من جملة أسبابها فى الشاهد القصود والارادات ، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه ٠ والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا ، وتلك التصورات هــى أسباب قصد الفعل ٠ وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى ٠ وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه اذ لا يطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية ولا على ترتيبها ٠ انما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا ٠ والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وانما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة ، ويقع فى مداركها

---

(١) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ص ١٠٣٥ — ١٠٣٨ — ج ٣ نشرة الدكتور على عبد الواحد وافى ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٠م ٠

على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها • وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لانها للعقل الذى هو فوق طــور النفس ، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الاحاطة • وتأمل من ذلك حكمة الشارع فى نهيه عن النظر الى الاسباب والوقوف معها فانه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة : « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون » • وربما انقطع فى وقوفه عن الارتقاء الى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين • نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين •

ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه فى قدرتك واختيارك ، بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض فى الاسباب على نسبة لا نعلمها ، اذ لو علمناها لتحرزنا منها بقطع النظر عنها جملة • وأيضا فوجه تأثير هذه الاسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لانها انما يوقف عليها بالعادة لا قتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر ، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » • فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والتوجه الى مسبب الاسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس قال صلى الله عليه وسلم : « من مات يشهد ان لا اله الا الله دخــــل الجنة » • فان وقف عند تلك الاسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر • وان سبح فى بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فانا الضامن له ان لا يعود الا بالخيبة • فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » •

ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه فى ذلك • واعلم ان الوجود عند كل مدرك فى بادى رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها ، والامر فى نفسه بخلاف ذلك ، والحق من ورائه • الا ترى الاصم كيف

ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم الى ذلك تقليد الاباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافة فى اثبات هذه الاصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية فاذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الادراك غير مدركاتنا ، لان ادراكاتنا مخلوقة محدثة . وخلق الله أكبر من خلق الناس . والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقا من ذلك . « والله من ورائهم محيط » . فاتهم ادراكك ومدركاتك فى الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك، واعلم بما ينفعك لانه من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك .

وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال ، وهذا لا يدرك . على أن الميزان فى أحكامه غير صادق لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن فى هذا لغلط من يقدم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه ، فقد تبين لك الحق من ذلك .

اذا تبين ذلك فلعل الاسباب اذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل فى بيداء الاوهام ويحار وينقطع فاذا التوحيد هو العجز عن ادراك الاسباب وكيفيات تأثيرها ، وتفويض تلك الى خالقها المحيط بها ، اذ لا فاعل غيره ، وكلها ترتقى اليه وترجع الى قدرته ، وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين : « العجز عن الادراك ادراك » .

ملحق رقـــم ٣

فى اثبات البارى وتوحيد الصانع(١) :

أقول : ان الدلائل التى تدل على اثبات الله عز وجل غير محصـاة ولا متناهية فى أوهام الخلائق لانها بعدد أجزاء أعيان الموجودات ، من الحيوان ، والنبات وغير ذلك مما خفى من الابصار ٠ لانه ما من شىء وان صغر جسمه ، ولطف شخصه الا وفيه عدة دلائل تعبر عن ربوبيته ، وتصرح عن الهيئة تصريحا ينتفى مع أدناه الشبهة ، وتزاح العلة ٠ والى هذا المعنى نظر بعض المحدثين وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد ٠٠

فمن الدليل على اثبات البارىء سبحانه وتعالى أنه خلاف بين الاوائل والاواخر ان الارض منها عامر مسكون معلوم وعامر مسكون غير معلوم٠٠ منها العرب وفارس والروم والهند ٠٠ (وباختصار فان الناس جميعا) ٠٠ لم يختلفوا فى وجود آثار الصانع الحكيم فى هذا العالم وما يشاهدونه فى أجزائه وأبعاضه واختلاف طباعه ، وتعاقب أعراضه ٠ فاذا صح وجود البارىء الازلى القديم الاول السابق ببدائه العقول وشهادة النفوس ، واضطرار الفطرة ، والجاء الخلقة بذلك ، بنى تأسيسهم وعليه بنى تركيبهم الا من شذ من جاهل أو جاحد مؤوف فى نفسه أو مغلوب على عقله ٠ اذ غير مفهوم ولا موهوم أثر من غير مؤثر ، ولا صنع من غير صانع ، ولا حركة من غير محرك ٠ كمايجحد الضرورة وجود كتاب بلا كاتب ، وبناء بلا بان ، وصورة بلا مصور ٠٠٠

ومن الدليل على اثبات البارىء سبحانه : وله النفوس وفزع القلوب اذا حزبت الحوادث اليه اضطرارا(٢) ، اذ لا يوجد مضطر وقد عضدته

---

(١) ابن سهل البلخى (أبو زيد احمد) : البدء والتاريخ جـ ١ ص ٥٦ نشرة كلمان هوار باريس سنة ١٨٨٩ م

(٢) كقولنا مثلا : يارب أو ياساتر أو يامعين أو يامنجى ... الخ

نائبة ولدغته ناكبة يفزع الى حجر ، أو شجر ، أو مدد أو شيء من الخلائق ، الا اليه ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم أو صفة . هذا مشاهد عيانا كما تفزع النفس عند المكاره المخوفة الى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفزع الطفل الى ثدى أمه ضرورة وخلقه ...

ومن الدليل على اثبات البارىء جل وعز ، انه لا يخلو لسان أمة من الامم فى أقطار الارض وآفاقها الا وهم يسمونه بخواص من أسمائه عندهم ومستحيل وجود اسم لا مسمى له .. فمن ذلك قول العرب له : الله وقول فارس : هرمز وايزد ويزدان .. وقول الاعاجم بلسان الدرية خذاى وخذاوند وخذايكان .. وقول الهند والسند : شيتابت مهاديو .. وقول الزنوج ملكوى وجلوى .. وقول الترك بير تنكرى .. وقول الروم والقبط والحبشة .. لاها ربا قدوسا .. وقول اليهود بالعبرانية : ايلوهيم ادناى أهيا شراهيا ...

ومن الدليل على اثبات البارىء سبحانه هذا العالم بما فيه من عجيب النظم وبديع الترتيب ، ومحكم الصنع ، ولطيف التدبير ، والاتقان . فلا يخلو من ثلاثة أوجه : اما أنه لم يزل كما هو ، واما أنه لم يكن فكان بنفسه واما انه كونه مكون هوغيره . فلما استحال أن يكون قديما لم يزل لمقرنة الحوادث اياه ، وان لم يخل من حادث فحادث مثله . واستحال ان يكون الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن أن يبقى نفسه ، فكيف يجوز توهم المعدوم من أن يتركب فيصير عالما !! لم يبق غير الوجه الثالث وهو أن كونه مكون هو غيره ، غير معدوم ، ولا محدث وهو البارى .... ومن الدليل على اثبات البارىء سبحانه تفاضل الخلق فى الدرجات والطباع والهمم ، والارادات ، والصور والاخلاق ، وتمايز الاشخاص والانواع من أجناس الحيوان والنبات . فلو أنها مكونة بالطباع لاستوت أحوالها وتكافأت أسبابها ، وكانت تكون فى أنفسها مختارة ، ولما يوجد فيها ناقص ولا عاجز ، ولا مذموم ، ولا متأخر ....

ولقد قرأت فى بعض كتب القدماء ان ملكا من ملوكهم سأل حكيما من

الحكماء : ما أدل على الله ؟ فقال له : الدلائل كثيرة ، وأولها مسئلتك عنه• لان السؤال لا يقع على لاشىء••

قال الملك : ثم ماذا ؟ قال : شك الشاكين فيه ، فانما يشك فيما هو، لا فيما لا هو ••

قال الملك : ثم ماذا ؟ قال : وله الفطن اليه ، الذى لا يستطيع الامتناع منه •

قال الملك : زدنى • قال : حدوث الاشياء ، وتنقلها على غير مشيتها

فقال : زدنى • قال : الحياة والموت ، اللذان يسميهما الفلاسفة النشوء والبلى ، فلست واجدا أحدا أحيا نفسه ، ولا حيا الا كارها للموت •

قال : زدنى • قال : الثواب والعقاب على الحسنة والسيئة الجاريان على ألسنة الناس •

ملحق رقـــم ٤

فكرة العلية عند الاشاعرة (١)

« الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر . مثل الرى ، والشرب ، والاكل والاحتراق ، ولقاء النار ، والنور ، وطلوع الشمس ، والموت ، وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل .. وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى ، لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابـــل للفرق .

بل فى المقدور خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة، وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات . وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته . والنظر فى هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول .

فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقاة النار . فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ، وهم (الفلاسفة) ينكرون جوازه..

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٥ طبعة مصطفى البابى الحلبـــى القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

المراجـــــع

ابن الاثير : الكامل فى التاريخ جـ ٦ المطبعة المنيرية سنة ١٣٥٣هـ .

ابن الجوزى : تلبيس ابليس (نقد العلم والعلماء — المطبعة المنيرية — نشرة محمد منير الدمشقى) — بدون تاريخ .

ابن المرتضى : فرق وطبقات المعتزلة (المنية والامل) تحقيق وتعليق د . على سامى النشار ، عصام الدين محمد على — دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م .

ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ط ١ — المطبعة الادبية بالقاهرة جـ ١ — ٢ سنة ١٣١٧ هـ ، جـ ٣ — ٥ سنة ١٣٢٠ هـ .

ابن حنبل وآخرين : عقائد السلف — تحقيق : على سامى النشار ، عمار جمعى الطالبى منشأة المعارف سنة ١٩٧١ .

ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون — تحقيق د . على عبد الواحد وافى جـ ٣ القاهرة سنة ١٩٦٠ .

ابن خلكان : وفيات الاعيان وابنـــاء الزمان — نشرة احســـان عبـــاس دار الثقافة — بيروت — بدون تاريخ .

ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء (الامامة والسياسة) مصطفى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٣٨٨ هـ — سنة ١٩٦٩م .

ابن كرامة الجشمى : شرح العيون (جزءان) — مخطوط بدار الكتـب المصرية تحت رقم ٥٢٧٦٢٥ ب .

ابو المعين النسفى : التبصرة فى الدين مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٢ توحيد .

د . ابو الوفا الغنيمى التفتازانى :
علم الكلام وبعض مشاكله — دار الرائد العربى — بدون تاريخ .

ابو الحسن الاشعرى : كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع نشرة حمودة غرابة — مكتبة الخانجى — القاهرة سنة ١٩٥٥م .

ابو الحسن الاشعرى : الابانة عن أصول الديانة . نشرة د . فوقية حسن محمود — دار الانصار — القاهرة ط ١ سنة ١٩٧٧ .

ابو الحسن الاشعرى : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (جزءان) نشرة محمد محى الدين عبد الحميد — النهضة المصرية جـ ١ سنة ١٩٥٠ م ، جـ ٢ سنة ١٩٥٤م .

احمد امين : فجر الاسلام — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ .

احمد امين : ضهر الاسلام جـ ١ — ٣ سنة ١٩٦٦ ، جـ٤ سنة ١٩٦٤ — النهضة المصرية .

احمد راتب عرموس : الفتنة ووقعة الجمل — دار النفائس — بيروت سنة ١٣٩١ هـ — سنة ١٩٧٢م .

اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء (٤ اجزاء) نشرة بطرس البستانى — صادر — بيروت سنة ١٣٧٦ هـ سنة ١٩٥٧م .

آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى (عصر النهضة فى الاسلام) ترجمة د . محمد عبد الهادى ابو ريدة — دار الكتاب العربى — بيروت (مجلدان) سنة ١٩٦٧م .

الآمدى : ابكار الافكار — مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم سنة ١٦٠٣ علم الكلام .

الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام — تحقيق حسن محمود عبد اللطيف نشرة المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٣٩١ هـ سنة ١٩٧١م

الايجى (عضد الدين) : المواقف — استانبول سنة ١٢٩٢ هـ .

الباقلانى (ابو بكر محمد الطيب) : كتاب التمهيد — تحقيق الاب رتشرد مكارثى اليسوعى — المكتبة الشرقية بيروت سنة ١٩٥٧م .

الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشرة محمد زاهد بن الحسن الكوثرى — مؤسسة الخانجى سنة ١٢٨٢هـ سنة ١٩٦٣م .

البصرى (الحسن) وآخرين (الامام القاسمى الرسى ، والقاضى عبد الجبار بن أحمد الشريف المرتضى : رسائل التوحيد والعدل نشرة محمد عمارة (جزءان) دار الهلال سنة ١٩٧١م .

البغدادى (عبد القاهر) : اصول الدين — مكتبة المثنى — بغداد سنة ١٣٤٦هـ سنة ١٩٢٨م .

البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق — نشرة محمد محى الدين عبد الحميد — مكتبة محمد على صبيح — بدون تاريخ .

التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقاصد جـ ١ سنة ١٣٠٥م .

الجرجانى : التعريفات — القاهرة سنة ١٩٣٨م .

الجوينى : الشامل فى اصول الدين . تحقيق د . على سامى النشار ، فيصل عون ، سهير مختار — منشاة المعارف سنه ١٩٦٩م .

الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة واصول الاعتقاد ... حققه د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد — مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠م .

الجوينى : لمع الادله فى قواعد عقائد اهل السنة والجماعة — تحقيق د . فوقية حسين محمود — الهيئة المصرية للتاليف والانباء والنشر سنة ١٩٦٥ م

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار — تحقيق د. نيبرج — القاهرة سنة ١٩٢٥م .

الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن يوسف) :
مفاتيح العلوم — المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٢ هـ.

الدجيلى (محمد رضا حسن) : فرقة الازارقة — مطبعة النعمان سنة١٩٧٤م .

الديلمى (محمد بن الحسن) : بيان مذهب الباطنية وبطلانه . نشرة ر. شتروطمان استانبول سنة ١٩٣٨م .

السيوطى (جلال الدين) تاريخ الخلفاء — نشرة محمد محى الدين عبد الحميد — المكتبة التجارية ط ٣ سنة ١٩٦٤ .

الشهرستانى : كتاب الملل والنحل (جزءان) تخريج : محمد بن فتح الله بدران — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٦م .

الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام — حرره وصححه : الفرد جيوم — مكتبة المثنى — ببغداد — بدون تاريخ .

الشيبى (د . كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع — دار المعارف
ط ٢ سنة ١٩٦٩م .

الغزالى : فضائح الباطنية — حققه وقدم له : د . عبد الرحمن بدوى — دار القومية للطباعة والنشر سنة ١٣٨٢ هـ سنة ١٩٦٤م .

الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — مصطفى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦٦ م .

الغزالى : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة — نشرة د . سليمان دنيا — عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦١م .

الفارابى : احصاء العلوم — حققه وقدم له . د . عثمان أمين — مكتبة الانجلو المصرية ط ٣ سنة ١٩٦٨ م .

القمى (سعد بن عبد الله ابو خلف الاشعرى المتوفى سنة ٣٠١ هـ) :
كتاب المقالات والفرق — صححه وقدم له د . محمد جواد مشكور مطبعة حيدرى — طهران سنة ١٩٦٣م .

الكرمانى (حميد الدين) : راحة العقل . تحقيق : محمد كامل حسين ، محمد مصطفى حلمى — دار الفكر العربى سنة ١٩٥٣ م .

الكرمانى (شمس الدين محمد بن يوسف + ٧٨٦ هـ) :
الفرق الاسلامية:تحقيق سليمة عبدالرسول — بغداد سنة١٩٧٣م

النسفى (أبو حفص عمر بن محمد) :

العقائد النسفية مع شرح مسعود بن عمر بن سعد التفتازانى — — مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٢٦ هـ .

النوبختى (ابو محمد الحسن بن موسى) :
فرق الشيعة — صححه هـ . رتر — استانبول سنة ١٩٣١م .

النيسابورى : كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين طبعه ليدن سنة ١٩٠٢م .

أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ — ترجمة د . تمام حسان المؤسسة المصرية للتاليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

برنارد لويس : اصول الاسماعيلية — نقله الى العربية : خليل احمد حلو ، جاسم محمد الرجب — دار الكتاب العربى — القاهرة — بدون تاريـــخ .

برنارد لويس : الدعوة : الاسماعيلية الجديدة (الحشيشية) ترجمة : د . سهيل زكار — دار الفكر — بيروت سنة ١٩٧١م .

س . بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د . محمد عبد الهــادى ابو ريدة — النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م .

جارديه وقنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — ترجمــة د . صبحى الصالحى وفريد جبر — دار العلم للملايين جـ ١ ، ٢ سنة ١٩٦٧ م جـ ٣ سنة ١٩٦٩ .

د . حسن ابراهيم :تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى : جـ ١ ط ٨ سنة ١٩٧٤ ، جـ ٢ ط ٨ سنة ١٩٧٢ ، جـ ٣ ط ٨ سنة ١٩٧٣ — النهضة المصرية .

خالد العلى : جهم بن صفوان ومكانته فى الفكر الاسلامى — المكتبة الاهليــة ببغداد سنة ١٩٦٥ .

د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى — دار الشروق — بدون تاريخ .

زهدى جار الله : المعتزلة — مطبعة مصر — القاهرة سنة ١٩٤٧ .

سهير مختار : التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) — شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ط ١ سنة ١٩٧١ م .

د . شتروطمان : اربعة كتب اسماعيلية (مجهولة المؤلف) — المجمع العلمى — جوتنجن سنة ١٩٤٣م .

ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية — الانجلو ط٢

د . طه حسين : الفتنة الكبرى : عثمان جـ ١ ط ٩ سنة ١٩٧٦ ، جـ ٢ : على وبنوه ط٨سنة ١٩٧٥ — دار المعارف بمصر .

د . عبد الحكيم بلبع : ادب المعتزلة — مكتبة نهضة مصر — بدون تاريخ .

عبد الجبار (القاضي عبد الجبار بن احمد المعزلى) :

شرح الاصول الخمسة — حققه وقدم له : د . عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة — القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ سنة ١٩٦٥ م

عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل (بعض اجزائه) الطبعة الاولى — القاهرة .

عبد الجبار : المجموع من المحيط بالتكليف . نشرة الاب جين يوسف هويسن اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩٦٥م .

د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين — دار العلم للملايين ، جـ ١ سنة ١٩٧١ . جـ ٢ سنة ١٩٧٣ — بيروت .

د . عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الاسلام — النهضة العربية ١٩٦٤ م

د . عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ط ٣ سنة ١٩٦٥ — النهضة العربية .

د . عبد الله فياض : تاريخ التربية عند الامامية واسلافهم من الشيعة بين عهدى الصادق والطوسى — بغداد سنة ١٩٧٢م سنة ١٣٩٢هـ .

د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ط ٤ ، جـ ٢ سنة ١٩٦٩ دار المعارف .

عمر الدسوقى : اخوان الصفاء — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ م

فخر الدين الرازى : اساس التقديس فى علم الكلام . نشرة مصطفى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٥٤ هـ سنة ١٩٣٥م .

د . فضيلة الشامى : تاريخ الفرقة الزيدية — مطبعة الآداب — بغداد سنة ١٩٧٤م .

هـ . كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية — ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى سنة ١٩٦٦م .

محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام — ترجمة عباس محمود — لجنة التاليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٦٨م .

محمد الحسين آل كاشف الغطاء :
أصل الشيعة وأصولها — المطبعة العربية — القاهرة ط ١٠ سنة ١٣٧٧ هـ سنر ١٩٥٨م .

د . محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية في ايران — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٧٥م .

د . محمد حسين هيكل : عثمان بن عفان ط ٢ سنة ١٩٦٨ — النهضة المصرية .

محمد عبده (الامام) : رسالة التوحيد — تحقيق محمود أبو رية — دار المارف سنة ١٩٦٦ .

د . محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية — القاهرة سنة ١٩٥٩م .

محمد مهدي شمس الدين : ثورة الحسين — دار الاندلس — بيروت بدون تاريخ .

مرتضى العسكري : عبد الله بن سبأ وأساطير اخرى — منشورات حيه أصول الدين — بغداد سنة ١٩٦٨ م

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية — ط ٢ سنة ١٩٥٩ — لجنة التاليف والترجمة والنشر .

مغنية (محمد جواد) : الشيعة والحاكمون — المكتبة الاهلية — بيروت سنة ١٩٦١م .

مغنية (محمد جواد) : الشيعة في الميزان — دار الشروق — بيروت — بدون تاريخ .

ناجي حسن : ثورة زيد بن علي — مكتبة النهضة ببغداد سنة ١٩٦٦م سنة ١٩٨٦هـ .

د . وداد القاضي : الكيسانية في التاريخ والادب — دار الثقافة — بيروت سنة ١٩٧٤م .

يحي بن حمزة العلوي : الافحام لافئدة الباطنية الطغام — حققه : فيصل عون منشاة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

د . يحي هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية — النهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦م .

يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة — ترجمة د . عبد الرحمن بدوي — النهضة المصرية سنة ١٩٦٨ .

المراجـــع الاجنبيـة

Allard (pére M.) ;Le probléme des attributs divins chez Al-Ash,ari

Donaldson D. M. : The Shi'te Religion, London, 1933.

ses plus grands disciples - Beyrouth, 1955.

Encyclopaedia of Islam (Leiden), 1936.

Encylcopaedia Religion and Ethics, Vol. 9.

Guillaume (Alfred) , and Thomas Arnold. The Legacy of Islam, London, 1968.

Ivanov, W. : The Alleged Founder of Islam, Bombay, 1946.

Lalande (André) : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 1962.

Macdonald : Development of Muslim Theology, 1962.

Montgomery Watt : Free will and predistination in early Lsham, Lon-don, 1948.

Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1933.

O,Leary de Lacy : Islam at the Cross Roads, London 1923.

Tritton : Muslim Theology, London, 1947.

Vadja : Introduction à la pansée Juive du Moyen Age, paris, 1947.

Wensinck, A I : The Muslim Creed, London, 1932.

الفهـــرس

الموضـــــوع		رقم الصفحـــة
مقدمة الطبعة الثانية	٥	— ٦
تصدير عـــام	٧	— ١٦

الفصـــل الاول

الاحـــوال الثقافية قبل الاسلام

تمهيـــــد	١٧	— ٢٢
الزرادشتية والمانويه	٢٢	— ٢٥
الفلسفة اليونانية	٢٥	— ٢٨
انتقال الفلسفة اليونانية الى العرب	٢٨	— ٢٩
اليهودية والنصرانية	٢٩	— ٣٢
أصناف العرب قبل الاسلام	٣٢	— ٣٣

الفصـــل الثـــانى

اهميـــة علم الكلام وعوامل نشـــأته

عوامل نشأة علم الكلام	٣٧	— ٤٧
(ا) طبيعة العقل الانسانى	٣٨	—
(ب) العنصر الاجنبى	٤٠	—
(جـ) النص الدينى	٤١	—
تعريف علم الكلام	٤٨	— ٥٢
سبب تسميته علم الكلام	٥٢	— ٥٦
بين الفيلسوف والمتكم والصوفى	٥٦	— ٦٢
أهمية علم الكلام والفلسفة الاسلامية	٦٢	— ٦٦

الفصـــل الثالث

الشـــيعة

معنى كلمة الشيعة	٦٩	— ٧٠
نشأة التشـــيع	٧٠	— ٧٤
الشيعة فى حياة على بن ابى طالب	٧٤	— ٧٦

الموضـــوع	رقم الصفحـــة
بداية انقسام الشـيعة	٧٦ — ٨٠
الشيعة بعد موته على	٨٠ — ٨٥
محمد بن الحنفيـة	٨٥ — ٨٨
الاسـماعيلية	٨٨ — ٩٣
القـاب الاسـماعيلية	٩٣ — ٩٥
طرق الباطنية فى الدعوة	٩٥ — ٩٨
فكرة الالوهية عند الاسماعيلية	٩٨ — ١١٠
النفس الانسانية	١١٠ — ١١٢
موقف المأموم من الإمـام	١١٢ — ١١٦

الفصـــل الرابـع

الخـــوارج

تمهيـــد	١١٩ — ١٢٠
معنى كلمة خـوارج	١٢٠ — ١٢٢
مبدأ التحـكيم	١٢٣ — ١٢٤
مذهب الخـوارج	١٢٤ — ١٢٩
فرق الخـوارج :	١٢٩ — ١٣٧
(ا) المحكمـة	١٢٩ —
(ب) الازارقة	١٣٢ —
(ج) النجـدات	١٣٥ —
خاتمـــة	١٣٧ — ١٣٩

الفصـــل الخامس

المرجئـــة

سبب تسميتهم مرجئة	١٤٣ — ١٤٦
موقف المرجئة من الامامة	١٤٦ — ١٤٩
اهم فرق المرجئـة	١٤٩ — ١٥٢
تمهيـد	١٤٩ —
اليونسـية	١٥٠ —
العبيـدية	١٥١ —
الغسـانية	١٥١ —
الثوبانيـة	١٥١ —
الثومانيـة	١٥٢ —

الموضـــوع | رقم الصفحة

الفصـــل السادس

الكـــرامية

تمهيـــد .. .. ١٥٥ — ١٥٦
ابن كـــرام .. .. ١٥٧ — ١٥٩

فرق الكرامة :

الإسحاقية .. .. ٦٠ —
الهيصمية .. .. ١٦٠ —
بعض الفرق الاخـرى .. .. ١٦٢ —

مذهب الكراميـــة :

الخصائص المشتركة .. .. ١٦٢ — ١٦٣
فكرة التجسيم .. .. ١٦٣ — ١٧٠
تمهيـــد .. .. ١٦٣ —
اليهودية .. .. ١٦٤ —
المسيحية .... ١٦٤ —
بعض الثقافات الاخرى .. .. ١٦٤ —
بدايات التجسيم عند المسلمين .. .. ١٦٥ —
هشام بن حكم .. .. ١٦٥ —
الذات الالهية والجسم .. .. ١٦٦ —
ادلة الكرامية على جسمية الله .. .. ١٦٨ —
فكرة العالم عند الكرامية .. .. ١٧٠ — ١٧٥
مفهوم الايمـــان .. .. ١٧٥ — ١٧٧
فكرة النبـــوة .. .. ١٧٧ — ١٨٠
فكرة الامامة .. .. ١٨٠ — ١٨١

الفصـــل السـابع

المعتـــزلة

اسباب نشاة المعتزلة .. .. ١٨٥ — ١٩٣
القـــاب المعتزلة .. .. ١٩٣ — ١٩٩

الموضوع	رقم الصفحة

الاصول الخمسة :

تمهيد .. .. ١٩٩ — ٢٠٠

١ — التوحيد : .. .. ٢٠٠ — ٢٠٦

وحدانية الله .. .. ٢٠٠ —

الصفة والذات .. .. ٢٠١ —

نفى رؤية الله .. .. ٢٠٢ —

القاضى عبد الجبار واصل التوحيد .. .. .. ٢٠٣ —

٢ — العـدل : .. .. ٢٠٦ — ٢١٩

(ا) اثبات القدرة الانسانية .. .. ٢٠٦ —

(ب) الفعل المتولد والمباشر .. .. ٢٠٩ —

(ج) الفعل الالهى والانسانى .. .. ٢١٠ —

(د) فكرة الصلاح والاصلح .. .. ٢١٢ —

٣ — الوعد والوعيد .. .. ٢١٩ — ٢٢١

٤ — المنزلة بين المنزلتين .. .. ٢٢١ — ٢٢٤

٥ — الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .. .. .. ٢٢٤ — ٢٢٦

مشكلة الامامة .. .. ٢٢٦ — ٢٣٦

تمهيد .. .. ٢٢٦ —

المنكرون لوجوب الامامة .. .. ٢٢٧ —

القائلون بوجوب الامامة .. .. ٢٢٩ —

القائلون بامامة الفاضل .. .. ٢٣١ —

القائلون بامامة المفضول .. .. ٢٣٤ —

بعض فرق المعتزلة :

١ — الواصلية .. .. ٢٣٧ —

٢ — الهذيليـة .. .. ٢٤١ — ٢٥١

٣ — النظـامية .. .. ٢٥٢ — ٢٦١

الفصـل الثامن

الاشـعرية

تمهيـد .. .. ٢٦٣ — ٢٦٤

أبو الحسن الاشعرى .. .. ٢٦٥ — ٢٦٧

بعض كتاب الاشاعره ورجالها .. .. ٢٦٨ — ٢٦٩

الموضـــــوع	رقم الصفحــة
مذهب الاشـــاعرة	٢٧٠ — ٢٩٥
تاكيد القول بوجود الله	٢٧٢ — ٢٧٥
وحدانية الله	٢٧٦ — ٢٧٨
قول موجز فى الصفات الالهية	٢٧٩ — ٢٨٠
فكرة الكســـب	٢٨٠ — ٢٨٣
الاســتطاعة والفعــل	٢٨٤ — ٢٨٥
تكليف ما لا يطاق ممكن	٢٨٦ — ٢٨٧
الاشاعرة وفكرة الصلاح والاصلح	٢٨٧ — ٢٨٨
مفهوم الايمـــان	٢٨٩ — ٢٩٠
فكرة الامامة	٢٩١ — ٢٩٥

الفصــــل التاسع

مشكلة الصفات الالهية

تمهيـــــد	٢٩٧ —
انواع الصــفات الالهية	٢٩٨ —

الصــفات السلبية

اولا : القــــدم	٢٩٩ —
ثانيا : المخالفة للحــوادث	٣٠٠ —
ثالثا : القيـــام بالنفس	٣٠١ —
رابعا : الواحـــدانية	٣٠١ —
خامسا : البقـــــاء	٣٠٣ —

صــفات المعـانى

١ — (أ) المعتزلة والقدرة الالهية	٣٠٣ — ٣٠٥
(ب) الاشاعرة والقدرة الالهية	٣٠٦ — ٣٠٨
٢ — العلم الالهى	٣٠٩ —
(أ) المعتزلة	٣٠٩ —
(ب) الاشـــاعرة	٣١٢ —
٣ — الحيـــاة	
(أ) المعتزلة	٣١٥ — ٣١٦
(ب) الاشـــاعرة	٣١٧ —

الموضـــــوع	رقم الصفحـــه
٤ ــ الارادة	
تمهيـــــد	٣١٧ —
الارادة والأمر	٣١٨ —
الإرادة والعلم والقدرة	٣١٩ —
الارادة والمشـــيئة والاختيار	٣٢٠ —
(أ) المعتزلة والارادة الالهية	٣٢٠ —
(ب) الاشاعرة والارادة الالهية	٣٢٣ — ٣٢٨
٥ ــ الكلام الالهى	٣٢٨ — ٣٣٥
(أ) المعتزلة	٣٢٨ — ٣٣١
(ب) الاشاعرة	٣٢١ — ٣٣٥
٦ ــ الســمع والبصر	٣٣٥ — ٣٣٨
(أ) المعتزلة	٣٣٦ — ٣٣٧
(ب) الاشـــاعرة	٣٣٧ — ٣٣٨

الصــفة النفســية

الوجـــود	٣٣٨ — ٣٤٢
(أ) المعتزلة	٣٣٨ — ٣٤١
(ب) الاشـــاعرة	٣٤١ — ٣٤٢
قول فى رؤية الله	٣٤٢ — ٣٤٤
خاتمة (نواحى القوة والضعف عند الاشاعرة)	٣٤٤ — ٣٤٧

الفصــــل العاشر

اخــوان الصـــفاء

تمهيـــــد	٣٥١ — ٣٥٧
مؤلفو الرسـائل	٣٥٧ — ٣٦٢
طلب العــلم فريضـــة	٣٦٢ — ٣٦٣
مصادر فلسفة الاخوان	٣٦٣ — ٣٦٧
تصنيف الرسـائل	٣٦٧ — ٣٦٨

مذهب اخوان الصــفاء

فكرة الالوهيـــة	٣٦٨ — ٣٨١
(أ) وجـــود الله	٣٦٨ — ٣٧٥

الموضـــوع	رقم الصفحـــة
(ب) صـــفات الله	٣٧٥ — ٣٧٨
(جـ) الفعل الالهى والفعل الانسانى	٣٧٩ — ٣٨١
النفس الانسانية	٣٨١ — ٣٨٣
النفس والبـدن	٣٨٥ — ٣٨٧
النفس وقواها	٣٨٧ — ٣٩٣

العالم عند اخوان الصــفاء

تمهيـــد	٣٩٣ — ٣٩٦
تصـــور العـــالم	٣٩٦ — ٣٩٩
اخوان الصفاء والفيثاغوريون	٤٠٠ — ٤٠٢

ملاحق الكتـــاب

١ — نص عن علم الكلام للفارابى	٤٠٥ — ٤٠٨
٢ — نص عن علم الكلام لابن خلدون	٤٠٩ — ٤١١
٣ — نص عن اثبات الصانع لابن سهل البلخى	٤١٢ — ٤١٤
٤ — نص عن مفهوم العلية للغزالى	٤١٥ —

رقم الايداع ٥١٩١ / ٨١
١—٤٦ — ٧٣٣٩ — ٩٧٧

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ☎ / ٥٩٠٤٦٩٦